

د. محمّد النوّي

النبوّة والشعر



د. محمّد النوّي

النّبوّة والشّعر



الكاتب: د. محمّد النوّي

عنوان الكتاب: النبوّة والشّعر

تنضيد: سعيد البقاعي

تصميم الغلاف: الشاعر محمّد النبهان

ر.د.م.ك: 978-9938-24-151-8

الطبعة الأولى: 2021

مسكيلياني للنشر والتوزيع

15 نهج أنقلترا تونس- تونس العاصمة

الهاتف: 21512226 (216+) أو 93794788 (216+)

الإيميل: masciliana_editions@yahoo.com

المحتوى

الباب الثاني
القرآن والشّعر: وجوه التّمايز

الباب الثالث
النّبيّ والشّعراء



إلى بهاء وريما

إسداء شكر

أشكر الأساتذة الأجلاء الذين راجعوا هذا العمل: حمادي المسعودي ومهدي المقدود ومنصف الوهايبي ومحمد الصالح بوعمراني وفرج الغضاب.

تصدير

«لو لم يكتب عثمان المصاحف لطفق الناس يقرؤون الشعر».

ابن أبي داود: كتاب المصاحف، ص13.

مدخل

رغم تداخل الأدوار بين النبيّ والشّاعر قديما، ورغم أنّ بعض النّصوص الدينيّة قد صيغت صياغة شعريّة، فإنّ المؤسّسة الدّينيّة الرّسميّة قد سعت دوما إلى النّأي بالنبوّة عن الشّعر، وإلى تحريم أداء النصّ الدّينيّ أداء شعريّا. وليس هذا الأمر خاصّا بالثّقافة الإسلاميّة وحدها، بل إنّ الثقافة اليهوديّة مثلا قد وضعت بين العهد القديم -على كثرة المقاطع «الشّعرية» والمقاطع المادحة للشّعر والغناء فيه- وبين الشّعر والغناء حدودا لا ينبغي تخطّيها[1]. ويقف النّاظر في الثقافة العربيّة الإسلاميّة على أمر طريف يتمثّل في استمرار الشّعر والقرآن -رغم تنازعهما أمر الرّيادة في البدء- نصّين أثيرين عند العربيّ المسلم مؤثّرين في وجدانه وسلوكه، ويتمثّل كذلك في استمرار الحوار بينهما إلى اليوم.

يحضر هذا الحوار المستمرّ بين القرآن والشّعر في المدوّنة الشّعريّة العربيّة قديمها وحديثها، وهو حوار يتأرجح بين الاستشهاد بالقرآن حينا، وبين إلغاء الحدود بين

---

(1) راجع:

Kugel (J.L): Poets and Prophets :An over view.pp1-25, in Kugel (J. L): poetry and prophecy, Cornell University Press. Ithaca and London 1990.

وحول حضور الشّعر في العهد القديم راجع مثلا حزقيال 33/ 32-33، وصموئيل الأوّل 10/ 5-6 والعدد 21/ 17.

الآية القرآنيّة والبيت الشعريّ حينا آخر[1]، وبين استثمار التّحفة القرآنية لبناء كون شعريّ جديد[2]. وهو حوار حاضر أيضا بكثافة في المدوّنة العربيّة المعتنية بالأدب ونقده، وبالقرآن وتفسيره. فقد ظلّ الشّعر مرجعا صريحا في دراسة القرآن، سواء تعلّق الأمر بشرح مبهَمه أو بمعالجة تركيبه أو بتسويغ شذوذه اللّغويّ أو بتفكيك صوره وتقريب مجازاته، وظلّ الشعر كذلك الفنّ الذي يستحضره علماء البلاغة والكلام لبيان تفوّق القرآن عليه تأسيسا لمقالة الإعجاز البيانيّ القرآنيّ.

والحقيقة أنّ هذا الحوار قد استهلّه القرآن. فقد تناول النصّ القرآنيّ ثنائيّة النبوّة والشّعر في مقاطع كثيرة، هي:

- ﴿بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمِۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾ (الأنبياء 21/ 5).

- ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ (يس 36/ 69).

- ﴿فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ۞ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ﴾ (الطور 52/ 29-30).

- ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ۞ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۞ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الحاقة 69/ 40-42).

- ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ۞ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ۞ يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَٰذِبُونَ ۞ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ۞ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۞ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ۞ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُواْ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ (الشّعراء 26/ 221-227).

---

(1) محمّد النوي: الشّاهد القرآني في الشّعر العربيّ القديم، ضمن ندوة الشاهد في الخطاب، زينب للنشر وكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، ط1، 2019، ص ص 424-438.

(2) حياة خياري: النبوّة من القرآن إلى الشّعر، إعادة ترتيب العالم رمزا، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2019.

صحيح أنّ معارضي محمّد قد وسموا النبوّة المحمّدية بالشّعر وبالسّحر وبالكهانة وبالجنون[1]، إلاّ أنّ الوسم بالشّعر بدا لنا غالبا لسببينْ: أوّلهما أنّ سور الفترة المكّية الثانية[2] (الشعراء 26، يس 36، الأنبياء 21) احتفظت -من تلك «التّهم»- بـ«تهمة» الشّعر، وهي سور الفترة التي اشتدّ فيها العداء وترسّخ. وثانيهما أنّ معارضيه عاملوه بوصفه شاعرا فأغروا به شعراءهم الذين ردّوا على مقالته شعرا[3].

ولعلّه من الطّريف أيضا أن يلاحظ الباحث أنّ التّداخل بين النبوّة والشّعر قد استهلّه شعراء الجاهليّة حين طلب بعضهم النبوّة بالشّعر شأن أميّة بن أبي الصّلت الثقفي(تـ8هـ؟)[4]، وطلحة بن خويلد الأسديّ (تـ21هـ)[5]. وقد استمرّ طلب النبوّة بالشّعر في تاريخ الثّقافة العربيّة فهفا إلى ذلك أبو الطيب المتنبّي(تـ354هـ) مثلا[6]، ولم يجِد شعراء معاصرون كُثر بدّا من وصف أنفسهم بأنبياء العصر، وفي عدّ أنفسهم أنبياء مجهولين[7]. ولعلّ قدرة الشعراء على الرّؤيا، وعلى اختراق عالم الظّواهر للنّفاذ إلى أسرار الوجود، وإلى الكلّيات، وإلى ما بين عناصر الكون من

---

(1) الطور 52/ 29، الحاقة 69/ 41-42، الصافات 37/ 36، الشعراء 26/ 224، يس 36/ 69، الأنبياء 21/ 5.

(2) انظر ترتيب السّور المكّية ترتيبا تاريخيا ضمن هشام جعيط: تاريخية الدّعوة المحمّدية في مكّة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007، ص185-194.

(3) ابن هشام(عبد الملك): السيرة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 2000، ج 1، ص264.

(4) انظر حول علاقة أميّة بالنبوّة جواد علي: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص382-384. ويذهب المفسّرون إلى أنّ الآية: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ (الأعراف 7/ 175) قد تكون نزلت في أميّة بن أبي الصّلت الثقفي، راجع الطبري (محمّد بن جرير): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار إحياء التّراث العربي، ط1، 2001، ج9، ص144.

(5) انظر حول علاقة طلحة (طليحة) بن خويلد الأسديّ بالنبوّة: إحسان صدقي العمد: أدعياء النبوّة في صدر الإسلام، طليحة بن خويلد الأسديّ، مجلّة دراسات تاريخية، ع31، دمشق، 1989، ص ص 123-152.

(6) راجع:

Heinrichs (Wolfhart): the meaning of Mutanabbi. in Kugel (J. L) : poetry and prophecy, pp 120-139.

(7) نستوحي قصيدة «النبيّ المجهول» للشابيّ، راجع: أبو القاسم الشابي: الدّيوان، ضبط وشرح محمّد نبيل طريفي، المكتبة العصريّة، بيروت، ط1، 2002، ص107. وجاء عن الشاعر محمّد الصغير أولاد احمد قوله: «ألا يمكن القول إنّي نبيّ»، ديوان مسودّة وطن، الدار العربيّة للكتاب، تونس، 2015، ص150.

علاقات تذهل عنها مدارك غير الشّعراء قد دفعت إلى تصنيفهم إلى جانب الأنبياء والكهنة والمُلهَمين عموما[1]. وقديما قال عروة بن الورد: (الطويل)

وقلبٍ جلَا عنهُ الشّـكوكَ فإنْ تَشَأْ يُخْبِرْكَ ظَهْرَ الغَيْبِ مَا أنْتَ فَاعِلُ[2]

إنّ العلاقة بين النّبوّة المحمّدية والشّعر في محضنهما الجاهليّ-الإسلاميّ لم تحظ بدراسة شاملة في ما اطّلعنا عليه. وجملة ما يظفر به الباحث إمّا دراسات لا تعير الجانب التّاريخيّ وبيئة الظاهرتيْن اهتماما فتعمد إلى المقارنة بين القرآن والشّعر مطلقا أو إلى المقارنة بين القرآن وشعر القرون اللّاحقة، وإمّا دراسات تعمد إلى التّمجيد فتجعل نصب عينيها البحث عن تفوّق القرآن على الشّعر بإصدار «أحكام ارتساميّة تمجيديّة فضفاضة برهانها وجدانيّ وليس موضوعيّا»[3]، وما أكثر هذا الضرب من الدراسات؟ وإمّا دراسات جزئيّة تتعلّق بظاهرة واحدة من وجوه التّشابه أو وجوه الاختلاف أو بمقطع من القرآن أو بشاعر واحد من معاصري محمّد، وإمّا دراسات اهتمّت بمصادر القرآن من الشّعر الجاهليّ، وعوّلت على تشابه المضامين أساسا دون أن تنتبه إلى أنّ مفهوم السّرقة الأدبيّة مفهوم لا يمكن تطبيقه على الثقافات الشفاهيّة، ودون أن تنتبه إلى أنّ التشابه والاختلاف بين القرآن والشّعر يتجاوز مسألة المضامين، وإلى أنّ وقوع الحافر على الحافر لا يجعل النّبيّ شاعرا ولا الشّاعر نبيّا. وعموما، فإنّنا سنشير إلى هذه الدّراسات -سواء كنّا متّفقين معها أو مختلفين- في مواطن البحث المختلفة.

لقد التزمنا في دراستنا هذه بالشّروط التالية:

-أوّلا: النّظر إلى النبوّة والشّعر في محضنهما الجاهليّ-الإسلاميّ، أي زمن الدّعوة المحمّدية وقبلها، سعيا إلى محاولة فهم أسباب وسم النّبيّ بالشّاعر من قِبل

---

(1) راجع رحيم عبد علي فرحان الغرباوي: النّبوءة في الشعر العربي الحديث، دراسة ظاهراتية، ط1، 2012، الفصل الأوّل: فلسفة النبوءة الشعرية، ص ص 12-34.

(2) عروة بن الورد: الدّيوان، تحقيق أسماء أبوبكر محمّد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1998، ص98.

(3) الجطلاوي (الهادي): مباشرة النصّ الشّعريّ عند الإعجازيّين، ضمن مجلّة موارد، منشورات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة، ع2، 1997، ص25.

معارضيه، وسعيا كذلك إلى الوقوف على الردّ النّبويّ للتخلّص من زمرة الشّعراء التي حُشر فيها. ومن ثمّ فإنّ مقالات القدماء في التّمييز بين النّبيّ والشّاعر لا تهمّنا كثيرا في هذا السّياق بما أنّها مقالات قد صدرت عمّا تحصّل طيلة أكثر من قرنين من الزّمان من مفاهيم ثقافيّة وبلاغيّة لم تكن بمنأى عن تأثير السّلطة الدّينيّة الإسلاميّة.

- ثانيا: النّظر إلى النبوّة المحمدية والشّعر من جهة الشّكل لا من جهة المضامين النصّية. إنّ مواطن اهتمامنا في دراسة الظّاهرتين ستحوم حول أساليب الإنتاج والتلقّي والنّشر بالنّسبة إلى النصّين، وحول خصائص السّلوك والوظيفة بالنسبة إلى النّبيّ والشّاعر. ومن ثمّ فإنّنا لن نعتني في هذه الدراسة بتتبّع محتوى النصّوص النبويّة والشّعريّة من أجل مقارنتها، لأنّها بالنّسبة إلى الشّعر خصوصا، مضامين قد راعت فيها الذّاكرة الناقلةُ حتّى عصر التّدوين الحدثَ القرآنيَّ. كما أنّنا لن نعتني بتتبّع ضروب التفنّن في القول في هذا النصّ أو ذاك من أجل تحليل مواطن الاتّفاق أو الاختلاف في إجراء التّشبيهات والاستعارات والكنايات والجناسات وغير ذلك، فقد نهض غيرنا بهذا الضّرب من البحث[1]، ناهيك عن أنّ فنون القول هذه لا تقتصر على الشّعر ولا على القرآن وإنّما تتجاوزهما إلى جلّ ضروب القول الأخرى. وفي مقابل ذلك فإنّنا سنهتمّ بالخطاب الواصف في النصّين: بالشّعر على الشّعر وبالقرآن على القرآن، وسنهتمّ كذلك بجوهر القرآن والشّعر: الإيقاع.

-ثالثا: التزام نهج المقارنة بين الظّاهرتين، وهي مقارنة ضمنيّة أحيانا إذا كان أمر النّقطة المدروسة شائعا متّفقا حوله بين الدّارسين، وهي مقارنة صريحة في أغلب الأحيان تعتمد على النصّوص القرآنيّة والأبيات الشّعريّة، كما تعتمد على أخبار النّبيّ والشّعراء.

---

(1) المليشي (منيرة بن الشيخ): القرآن والشّعر، دراسة في خصائص الأسلوب، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة، كلّية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، نسخة مرقونة، 2007.

-رابعا: الاستفادة من مكتسبات المناهج الحديثة على تنوّعها، مع التّركيز على مقولات النّظرية الشفاهيّة في تفهّم الثّقافات القديمة. وهذه الاستفادة ليست في تطبيق مقولات هذه المناهج على النصّين القرآنيّ والشّعريّ فحسب، وإنّما في نقد الأخبار التي أحاطت بالنّبيّ وبالشّعراء، وفي ترجيح بعضها وردّ بعضها الآخر معوّلين على المكننيْن: العمرانيّ والعقليّ، ومعوّلين على الميل إلى تصديق الأخبار التي تجدّف ضدّ التيّار الجارف الذي سارت فيه الثّقافة الإسلاميّة، تيّار الفصل التامّ بين القرآن والشّعر، وليس ذلك رغبة منّا في مناكفة هذا التيّار وإنّما لإيماننا أنّ الخبر المرغوب عنه لم يصمد إلّا لأنه يصوّر جزءا من الحقيقة التّاريخيّة التي تحاول العقائد السّائدة طمسها.

الباب الأوّل

القرآن والشّعر
وجوه التّشابه

الفصل الأوّل

في العلاقة من خارج النصّ

1. الصّلة بالمفارق

لقد استقام عند علماء الإسلام قديما وحديثا الفرقُ بين النبوّة والشّعر، وذلك بنسبة وحي النّبيّ إلى الملائكة، ونسبة وحي الشّاعر إلى الشّياطين أو الجنّ[1]. لكن هذا التّمييز إسلاميّ صرف، لم يرُجْ بيْن أهل الملّة إلا بعد أن مكّنت النبوّة الإسلاميّة لنفسها. فلا فرق عند المتقبّلين الأوائل بين أن يسمّي النبيّ صاحبه ملكا أو أن يسمّيه الجاهليّون تابعا أو صاحبا أو رئيّا أو شيطانا أو جنّيا. ويحتاج هذا القول في رأينا إلى شرح.

رغم أنّ النصّوص التي وصلتنا عن الجاهليّة خالية من استعمال لفظ« الملائكة»، ورغم الاضطراب في ترجيح اشتقاق هذا اللّفظ[2]، فإنّ أهل الجاهليّة كانوا يعتقدون في وجود الملائكة. ويبدو من خلال القرآن أنّهم عدّوا الملائكة كائنات علويّة من

---

(1) راجع الشّعراء 26/ 221-223 وتفسير هذه الآيات ضمن الطبري (محمّد بن جرير): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار إحياء التراث العربيّ، ط1، 2001، ج19، ص ص 144-147، وبالنسبة للمُحْدثين، راجع نفيدْ كرماني: بلاغة النّور، جماليّات النصّ القرآنيّ، تعريب محمّد أحمد منصور ومحمود محمّد حجاج وأحمد معوض ومحمّد يوسف وكاميران حجاج، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، ط1، 2008، ص461 - 469.

(2) ابن منظور(جمال الدين): لسان العرب: مادة (ل. ء. ك)، كذلك:

Macdonald (D.B): art: Malāɔika, dans EI2 (Encyclopédie de l'Islam, 2ème édition), t VI . pp200-203.

جنس الإناث[1]، وعقدوا بينها وبين الله نسبا باعتبارها من بنات الله[2]. وقد نشأت الملائكة عندهم من اقتران الله بالجنّ[3]. وعدّ أهل الجاهليّة الملائكة وسيطا بين الله والإنسان، وطالب المشركون محمّدا أن يأتي بالملائكة أو أن يُنزل معه ملكا حتّى يصدّقوه[4]. ويبدو أن الملائكة كانت تحلّ في صورة الطّير في تصوّر الجاهليّين[5].

أمّا في ما يتعلّق بالجنّ، فقد كان الإيمان بالجنّ عقيدة راسخة لدى العرب قبل الإسلام، حتّى إنّ بعض الدّارسين ذهب إلى حدّ القول إنّ العقيدة في الجنّ هي عقيدة جاهليّة لم يقترضها الجاهليّون عن غيرهم من الأمم، وإنّ لفظ «جن» إنما هو لفظ عربيّ صميم لم يقترضه الجاهليّون عن اللاتينية (genuis)[6]. ولعلّ ما يؤكّد ذلك

---

(1) ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا.....﴾ (الزّخرف 43/ 19)، كذلك: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾ (النّجم 53/ 19-22).

(2) الإسراء 17/ 40: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ والزخرف 43/ 16: ﴿أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ﴾ والجنّ 72/ 3: ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾

(3) ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ. أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ. أَلَا إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ. وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ. أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ. مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ. أَفَلَا تَذَكَّرُونَ. أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ. فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ. سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الصّافات 37 / 149-159) كذلك الإسراء 17/ 40 والزّخرف 43/ 16/ 17 والجنّ 72/ 3 والنّجم 53/ 27.

(4) ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ﴾ (الأنعام 6/ 8) كذلك (هود 11/ 12) (الإسراء 17/ 95).

(5) لقد أرسل الله على أبرهة الحبشي طيرا أبابيل. انظر (الفيل 105/ 3) وخبر غزوة أبرهة ضمن ابن إسحاق (محمّد): المبتدأ والمبعث والمغازي، تحقيق وتعليق محمّد حميد الله، الوقف للخدمات الخيرية، قونيه - تركيا 1981، ف 41، ص ص 38-40، وجاء في شعر ابن الأسلت (ت1هـ): (الطّويل)

فلما أتاكم نصر ذي العرش ردّهم ... جنود المليك بين ساف وحاصب

وجاء فيه أيضا: (المتقارب)

فأرسَل من فوقهم حَاصِبًا ... فَلَفَّهُمُ مثلَ لفِّ القُزمْ

الدّيوان، ص91، راجع على التوالي: أبو قيس صيفي بن الأسلت: الدّيوان، دراسة وجمع وتحقيق حسن محمّد باجودة، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1391هـ ص69 وص91

(6) راجع:

Chelhod (J): les structures du sacré chez les arabes, Maisonneuve et larose. Paris 1986, p70.

أن الجذر (ج ن ن) يشتمل على معاني الاستتار والخفاء والظّلام، وتلك معان لائطة بمفهوم الجنّ[1].

وقد لاحظ يوسف شلحد (j.Chelhod) الالتباس في عقيدة الجاهليّين بين الجنّ والملائكة والشّياطين، وعدّ كلمة «جن» دالّة في الأصل على الأبالسة والملائكة معا، وعلى قوى الخير وقوى الشرّ مجتمعة، ثم حدثَ تطوّرٌ زكّاه القرآن فكانت الشّياطين قوى سفليّة شرّيرة وكانت الملائكة قوى علويّة خيّرة أما الجنّ فانقسموا إلى مؤمنين وكفّار، وبالتالي إلى قوى خيّرة وقوى شرّيرة، وظلّوا يتأرجحون بين العالم العلويّ والعالم السفليّ[2]. لقد انتهت الباحثة بلقيس رزيقي إلى أنّ وضعية الجنّ في القرآن ظلّت مبهمة[3]، وهو أمر ناجم في رأينا عن معضلة ذات وجهين: أوّلهما الرّغبة في تغيير بنية عالم المفارق، وثانيهما الرّغبة في استيعاب الكائنات المفارقة الموروثة عن الجاهليّة في البنية الاعتقاديّة الإسلاميّة النّاشئة[4].

سبق أن أشرنا إلى أنّ عرب الجاهليّة قد عدّوا الملائكة بنات الله من الجنّ، ويكشف ذلك التصوّر عن إيمان الجاهليّين بالجنّ. وفي القرآن إشارات إلى أنّهم كانوا يعبدون الجنّ[5]، ويجعلونهم شركاء لله[6]، وينسبون إليهم من ثَمّ القدرات الخارقة والعلم بالغيب[7]. ولئن تعدّدت وظائف الجنّ في معتقدات الجاهليّين من إصابة

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ج.ن.ن)، كذلك قول الأعشى: (المتقارب)

وهـالـكِ أهـلٍ يُـجِـنّـونـه   كـآخـرَ فـي قَـفْـرَةٍ لـم يُـجَـنْ

الأعشى الكبير (ميمون بن قيس): الدّيوان، شرح وتعليق محمّد حسين، مكتبة الآداب، مصر1950، ص15.

(2) انظر:

Chelhod (J): les structures du sacré chez les arabes p 81, aussi Macdonald (D.B): art Djinn, dans EI2, t II, pp 560-561.

(3) بلقيس رزيقي: الملائكة والجنّ والشّياطين في كتب تفسير القرآن، الدار التونسية للكتاب، ط1، 2017، ص37 وص96.

(4) راجع محمّد النوي: الوحي من خلال مصنّفات السّيرة النّبويّة قديما وحديثا، نشر مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب – لبنان، ط1، 2018، ص ص 358-371.

(5) سبأ 34/ 41: ﴿بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الجِنّ أَكْثَرُهُم بِهِم مُؤْمِنونَ﴾.

(6) الأنعام 6/ 100: ﴿...وجَعَلُوا لله شَرَكَاءَ الجِنّ﴾.

(7) تواصل هذا الاعتقاد في الإسلام من خلال الإشارة إلى تخطّف الجنّ أخبار السّماء (الصافات 37/ 10 والجنّ

بالعلل حدّ الخبل، وتهديد الحياة حدّ القتل، ومعاشرة الإنس حدّ التزاوج، وخدمة السّحرة،... فإنّ الوظيفة الأساسية المنوطة بعهدتهم هي الهيمنة على الغيب[1].

إنّ هذه الهيمنة على الغيب جعلت الجنّ على رأس الكائنات المفارقة: الملائكة والشّياطين والتّوابع وغيرها. وجعلت هذه الكائنات -مهما كانت تسميتها- تنحدر منها. ولعلّ ذلك سبب انطلاق الجاحظ من الجنّيّ للحديث عن الشّيطان والمارد والعفريت والعبقريّ والعامر والملَك... حسب مختلف الأحوال التي يكون عليها الجنّيّ ومختلف الوظائف التي يؤدّيها[2]. ولئن كانت الملائكة ترتدّ إلى الجنّ في عقائد الجاهليّين، فإن الشّياطين ترتدّ هي الأخرى إلى الجنّ. ولا تتمحّض الشّياطين في الجاهليّة للدّلالة على الشرّ، وإنما تعني الجنّ أو ضربا من عُتاة الجنّ. فهم «لم يُفردوا الشّيطان غالبا بهويّة مخصوصة بقدر ما نزّلوه ضمن عالم الجنّ الموازي لعالم الإنسان. فالحدود بين الجنّ والشّياطين لم تكن معتدّا بها عند العرب، فهم يتحدّثون عن شيطان الشّعر باسم الجنّيّ»[3]. وقد ذهب جواد علي إلى أنهّا

72/ 9). راجع كذلك تفسير النّبيّ لظاهرة الرّمي بالنجوم، ضمن ابن هشام: السّيرة النّبويّة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ج1، ص 149-150 ونسبته علم الكاهن إلى «الكلمة الحق يخطفها الجنّيّ فيقذفها في أذن وليّه»، ضمن صحيح مسلم، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهّان.

(1) راجع:

Chelhod (J): les structures du sacré chez les arabes. pp 76-77.

كذلك بلقيس رزيقي: الملائكة والجنّ والشياطين في كتب تفسير القرآن، ص ص 543-545. ويبدو لنا أنّ العرب ميّزت بين الجنّيّ والخابل بدليل قول أوس بن حجر يصف موضعا في ديار بني تميم: (الطّويل)

تبدّل حالا بعد حال عهدته ... تناوح جنّان بهنّ وخبّل

أوس بن حجر: الدّيوان، تحقيق وشرح محمّد يوسف نجم، الجامعة الأمريكية، بيروت، ط3، 1980 ص94.

وقول حاتم الطّائي: (البسيط)

ولا تقولي لمال كنت أهلكه ... مهلا، وإن كنت أعطي الجنّ والخبلا

ضمن ابن قتيبة (أبو محمّد عبد الله بن مسلم): الشّعر والشّعراء، تحقيق وشرح أحمد محمّد شاكر، دار الحديث، القاهرة، 1958، ج1، ص238.

(2) الجاحظ: الحيوان، دار إحياء التراث العربيّ، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، ط3، 1969، ج6، ص 190. انظر قوله: «وإذا طهُر فهو ملَك» ممّا يعني عدم الفصل بين الجنّيّ والملك. وممّا يدلّ على عدم فصلهم بين الجنّيّ والشّيطان إطلاق الاسمين على الحيّات، انظر طرفة بن العبد: الدّيوان، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقّال، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ودائرة الثّقافة والفنون، البحرين، ط2، 2000، ص159.

(3) ثامر الغزي: كاريزما الشيطان، بحث في تمثّل الإنسان لأصل الشّر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة،

تعني الرئيّ والتّابع[1]. وصفوة القول إنّ العرب لم يعرفوا الشّيطان بوصفه إبليس قبل الإسلام وإنما عرفوه بوصفه تسمية بديلة من تسميات الجنّ. ولعلّ هذا ما يفسّر تسمية العرب لأبنائهم باسم «شيطان»، من ذلك شيطان بن الحكم بن جاهمة الغنويّ الذي ذكره طفيل الغنويّ في شعره[2]، وعمارة بن حزم بن شيطان الذي ترجم له ابن حجر[3]، وشيطان بن قنّان جدّ الشّاعر خفاف بن ندبة، والحارث بن فروة بن الشيطان، وقيس بن سلمة بن الشيطان بن الحارث[4].

إنّ عالم القوى المفارقة في الجاهليّة ليس هو نفسه في الإسلام. بل يمكن القول إنّ الإسلام قد أجرى تحويرا كبيرا على هذا العالم وذلك بخلع الجنّ من عالم السّماء، وقطع الصّلة بينه وبين الملائكة، واستحداث مفهوم جديد للشّيطان وإفراده بهويّة جديدة وبوظيفة الشرّ الخالص[5].

إنّ الغاية من العودة إلى وضعيّة المفارق على عهد النّبيّ وقبله هي أن نفهم دلالة وصف الجاهليّين النّبيّ بالشّاعر، ذلك أنّ مصدر القول الصّادر عن الشّاعر هو الجنّ والشياطين بما تمثّله من قداسة وعلم عند الجاهليّين، وليس عالم الشّياطين والجنّ المنحطّة منزلتهم في الإسلام. ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يكون شيطان الشّعراء كائنا مفارقا متمحّضا للشرّ وقد جاءهم الشّعر بالحكمة وبالرّثاء وبشتّى

2012، ص162.

(1) جواد علي: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1955، ج 5، ص 310. انظر كذلك:

Chelhod (J): Les structures du sacré chez les arabes, P 86.

(2) طفيل الغنوي: الدّيوان، شرح الأصمعي، تحقيق حسّان فلاح أوغلي، دار صادر، بيروت، ط1، 1997، ص68.

(3) العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر): الإصابة في تمييز الصّحابة، دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995، ج4، ص476.

(4) ابن سعد (محمّد): الطّبقات الكبير، تحقيق علي محمّد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2001، ج5 ص146 وج6 ص248 و265. ويضيف ابن سعد: «وإنما تسمّي العرب الشيطان لجماله»، ج6، ص248.

(5) راجع محمّد النوي: الوحي من خلال مصنفات السّيرة النّبويّة قديما وحديثا، الفصل الأول من الباب الثالث: في العلاقة بين محمّد والمفارق، ص ص 323-370.

المقاصد الخيّرة. ومن ثم حاز الشّاعر العلم[1]، ووُهب معرفة ما ستر عن العامّة، وشعر بها لا يشعر به غيره[2]. ولئن خصّص القدماء والمحدثون فصولا للحديث عن شياطين الشّعراء الجاهليّين[3]، فإنّنا نلاحظ أن الشّعراء قبل الإسلام لم يستخدموا لفظ الشّيطان في الإشارة إلى هذا المفارق وإنّما استخدموا غالبا اسم الصّاحب أو الجنّيّ أو الملاك أو سمّوه باسمه الخاص. يظهر ذلك من خلال قول الأعشى: (الطّويل)

حَباني أخي الجنّيُّ نفسي فداؤُه ... بأفْيحَ جيّاشِ العَشيّاتِ خضْرمِ[4]

وقوله: (الطّويل)

وما كنتُ ذا شعرٍ ولكن حسِبتَني ... إذا مِسْحَلٌ يَبْري لـيَ القولَ أنطِقُ

شريكَانِ فـي مـا بيْنَنا مِنْ مودّةٍ ... صَفيّـانِ إنسيٌّ وجـنّ موفَّـقُ

يقـولُ فـلاَ أَعْيَى بقـولٍ يقُولـه ... كفَانِـيَ لا عِـيٌّ ولا هـو أخْـرقُ[5]

---

(1) انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة (ش.ع.ر)، كذلك أحمد أمين: فجر الإسلام.دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط10، ص55-56.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ش.ع.ر). ويشير أحمد أمين إلى العلاقة بين شعر و«ش.ر» بمعنى التّرتيلة أو التّسبيحة المقدّسة في العبريّة(أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط10، 1969، ص150) ويذهب بعض الدّارسين إلى عقد صلة بين الكلام الموقّع (السّجع) وأشكال التديّن قديما، انظر:
T Fahd: art Sadjc, dans EI2, t VIII, pp753-754.

كذلك: توفيق فهد: الكهانة العربيّة قبل الإسلام، ترجمة حسن عودة ورندة بعث، مراجعة توفيق فهد، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، د.ت، ص 123. بل يذهب بعضهم إلى عقد صلة بين الكلام والتديّن، انظر كاسيرر (أرنست): اللّغة والأسطورة، تعريب سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث-كلمة، ط1، 2009.

(3) راجع مثلا: الجاحظ: الحيوان، ج6، ص225-231، كذلك محمّد عجينة: موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها، دار محمّد علي-صفاقس، ودار الفارابي-بيروت، 2005، ص391-392، كذلك جواد علي: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج9، ص ص118-122، كذلك عبد الرزاق حميدة: شياطين الشّعراء، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة 1956، كذلك عبد الله سالم المعطاني: قضية شياطين الشّعراء وأثرها في النّقد العربيّ، مجلة فصول، مج10 ع1 و2، يوليو1991، ص ص 13-23.

(4) الأعشى: الدّيوان، ص125

(5) الاعشى: الدّيوان، ص221، وقد ذكر صاحبه ص125(الطّويل):

دعوت خليلي مسحلا ودعوا له ... جهنّام جدعا للهجين المذمّم

كذلك القرشي (أبو زيد): جمهرة أشعار العرب، دار المسيرة، بيروت، د.ت، ص 24.

وقال سويد بن أبي كاهل اليشكري: (الرمل)

وأتـانِـي صاحبٌ ذو غـيّـثٍ   زَفَـيـان عند إنـفـاذِ الـقـرعْ
قـال لبّيـكَ ومـا اسـتصرختُه   حاقِـرا للنّاس قـوّالَ القـذعْ[1]

وقال علقمة بن عبدة: (الطّويل)

ولسـتَ لإنسـيٍّ ولكـنْ لـمَـلْأَكٍ   تنـزّلَ من جوِّ السّـماء يصوبُ[2]

وقال حسّان بن ثابت: (الكامل)

وأخـي مـن الجـنّ البصيـرِ إذا   حـالَ الـكلامَ بأحسـن الحبـرِ[3]

وقال أيضا: (الطّويل)

وقافيـةٍ عجّـتْ بليـلٍ رزينـةٍ   تلقّيـتُ مـن جـوِّ السّـماء نزولَها
يراهـا الذي لا ينطقُ الشّـعر عنده   ويعجِـزُ عـن أمثالِهـا أن يقولَها[4]

اعتقد العرب في الجاهليّة أنّ لكلّ شاعر صاحبا، وتواصل هذا الاعتقاد في الإسلام فكان مسحل صاحب الأعشى، ولافظ بن لاحظ صاحب امرئ القيس، وهادر بن ماهر صاحب النّابغة الذبياني، وهبيد بن الصلادم صاحب عبيد بن الأبرص، وعمرو صاحب المخبّل السعدي، وأحد بني الشّيصبان (قبيلة للجنّ) صاحب حسّان بن ثابت، ومدرك بن راغم صاحب الكميت بن زيد الأسدي،

---

(1) المفضل الضبّي: المفضّليات، تحقيق وشرح أحمد محمّد شاكر عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط6، ص201

(2) نفسه، ص394، وينسب هذا البيت لمتمّم بن نويرة في شرح أشعار الهذليّين، وروايته:

ولسـت بجنيّ ولكـنّ مألكا   تنـزّل مـن جوّ السّـماء يصـوب

شرح أشعار الهذليّين، صنعة أبي سعيد السكري، حققه عبد السّتار أحمد فراج وراجعه محمود محمّد شاكر، مكتبة دار العروبة، القاهرة، د.ت، ص222، وتبدو رواية البيت الثاني متأثّرة بالثّقافة الإسلاميّة في التّمييز بين الجنّ والملائكة. وينزّل الرّواة البيت الأوّل في سياق مدحيّ لكتنا نرجّح أنه في الإدلال بالشّعر لأنّ مدح الرجال بوصفهم ملائكة ليس من سنن المدح عند العرب.

(3) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، المطبعة الرحمانية، مصر، 1929، ص174.

(4) نفسه، ص ص 335-336.

وشقّناق صاحب بشار بن برد[1]،...هؤلاء التّوابع هم الذين يلقون الشّعر على ألسنة الشّعراء: الكائن المفارق قائل والإنسيّ مؤدٍّ. وذلك ظاهر من خلال أبيات الأعشى السابقة، وظاهر كذلك من خلال القصص التي روتها العرب عن توابع الشّعراء. قال جرير بن عبد الله البجلي: «سافرت في الجاهليّة فأقبلت على بعيري ليلة أريد أن أسقيه، فجعلت أريده على أن يتقدّم فوالله ما يتقدّم. فتقدّمت فدنوت من الماء وعقلته، ثم أتيت الماء فإذا قوم مشوّهون عند الماء. فقعدت فبينا أنا عندهم إذ أتاهم رجل أشدّ تشويها منهم فقالوا: هذا شاعرهم. فقالوا له: يا فلان، أنشد هذا فإنّه ضيف فأنشد:* ودّع هريرة إن الركب مرتحل * فلا والله ما خرم منها بيتا واحدا، فقلت من يقول هذه القصيدة ؟ قال: أنا. قلت: لولا ما تقول لأخبرتك أنّ أعشى بني ثعلب أنشدنيها عام أوّل بنجران. فقال: فإنّك صادق، أنا الذي ألقيتها على لسانه وأنا مسحل صاحبه. ما ضاع شعر شاعر وضعه عند ميمون بن قيس»[2].

(1) انظر الجاحظ: الحيوان، ج6، ص ص 225-229، كذلك القرشي (أبو زيد): جمهرة أشعار العرب، ص 24. وقد ذكر الشّعراء هذا الصاحب، راجع مثلا: الأعشى: الدّيوان، ص221 وحسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص422.
وليست هذه الأسماء دليلا على السّمات الفنّيّة التي تميّز كلّ شاعر عن الآخر مثلما ذهب إلى ذلك يوسف الإدريسي، وهذه السّمات عنده هي الإدراكيّة (مدرك،لاحظ)، والإبداعيّة (ماهر)، والتّعبيريّة (لافظ، هادر)، راجع مقاله: أثر كتاب النّفس الأرسطي في قضيّة الإبداع الشّعريّ عند العرب، مجلة الآداب، م26، ع2، ص ص 19-45، جامعة الملك سعود، الرياض 2014. وإنّما هي أسماء يتّصل جلّها بالاقتدار الشعريّ شأن لافظ وهادر ومسحل (السحيل: الصوت المرتفع، وراجع لبيد بن ربيعة: الدّيوان، شرح الطوسي، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه حنا نصر، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط1، 1993، ص185، والمسحل البليغ، راجع قدامة بن جعفر: جواهر الألفاظ، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1985،1، باب بلاغة المنطق، ص312، وباب الأصوات: «صوت صحل»، ص428) ويتّصل بعضها بالغرابة شأن شقّناق وبني الشيصبان.

(2) محمّد أبو الفضل إبراهيم ومحمّد أحمد جاد المولى وعلي محمّد البجاوي: قصص العرب، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، د.ت، ج 4 ص 366، كذلك: الألوسي (محمّد شكري): بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج 2، ص 367. وقد أورد جامع قصص العرب مثل هذه الأخبار في الباب الخامس من الجزء الرابع، من ذلك خبر تعرّف الأعشى إلى هاجسه مسحل وابنتيه سميّة وهريرة اللّتين نسب بهما الأعشى في شعره، وخبر هبيد صاحب عبيد، وخبر لافظ صاحب امرئ القيس، وخبر زهير الجنّي صاحب زهير بن أبي سلمى الإنسي... وقد تواصل هذا الاعتقاد بعد الإسلام في بابَيْ الشّعر والغناء إذ كانت الجنّ تعلّم الغريضَ الأصواتَ وكذلك أمر إبراهيم الموصلي... انظر قصص العرب، الباب الخامس، ج4، ص 363 - 407.

ومن الأخبار كذلك خبر عبيد بن الأبرص حين ظلمه رجل من بني مالك فابتهل إلى الله ثم نام فأتاه آت في المنام بكُبّة من شَعر حتّى ألقاها في فيه، ثم قال: قم، فقام وهو يرتجز[1].

ولقد شهد الشّعراء أنفسهم في قصائدهم على هذا الآخر الذي يأتيهم بالشّعر فيؤدّونه، من ذلك قول الأعشى الذي أسلفنا ذكره، ومن ذلك أيضا أخبار الشّعراء الذين نُهوا عن الشّعر فلم ينتهوا محتجّين بأنهم لا يستطيعون صرف ألسنتهم عن قول الشّعر، أو أنّ شعرهم إنّما هو «نفثة المصدور» التي لا يستطيع منها فكاكا، أو أن شعرهم قد «طفح على ألسنتهم» فلم يقدروا على إلجام أنفسهم، أو قد «دبّ على ألسنتهم» أو «ندّ على ألسنتهم» فلم يقدروا على حبسه: إنهم ليسوا سوى قنوات يقول الآخر المفارق على ألسنتهم شعرَ(هم)[2]. ولعلّ وصف النّبيّ بيت عدي بن زيد بأنه «كلمة نبيّ قد أُلقيت على لسان شاعر»[3] خير دليل على ذلك. ويبدو أنّ هذا

---

(1) الأصفهاني (أبو الفرج): الأغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، 2002، ج22، ص86

(2) راجع مثلا ردّ أبي محجن الثقفي حين حبسه سعد بن أبي وقاص بسبب شعره الخمريّ: «أنا امرؤ شاعر يدبّ الشّعر على لساني فينفثه» ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج19، ص10، وخبره ضمن ابن كثير (اسماعيل): تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة. بيروت ط 3، 1989، ج3، ص366، وضمن العسقلاني: الإصابة في تميز الصّحابة، ج7، ص302. ويرِد وصف الشّعر بأنه «نفثة المصدور» كثيرا في المصادر العربيّة، راجع الأغاني، ج23، ص132، راجع كذلك ردّ الفقيه النّاسك عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود حين سُئل عن سبب قوله الشّعر مع نسكه وزهده فقال: «لا بدّ للمصدور أن ينفث» ضمن الجاحظ (أبو عثمان): البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج3، ص 206. كذلك الحصري (أبو إسحاق إبراهيم بن علي): زهر الآداب، دار الجيل، بيروت، ط4، د.ت، ج1، ص212. وقد عدّ العرب قديما الكاهن والشّاعر مملوكيْن للجنّ يملي عليهما أقوالهما، راجع:
Welch (A. T): art Madjnūn, dans EI2, t v, pp1097-1098

(3) المرزباني (أبو عبيد الله محمّد بن عمران بن موسى): معجم الشّعراء، تحقيق فاروق سليم، دار صادر، بيروت، ط1، 2005، ص112، وهو يعني قول عدي: (الطّويل)

عن المرء لا تسألْ وسَلْ عن قرينه ... فكلّ قرينٍ بالمقارن يقتدي

راجع عدي بن زيد العبادي: الدّيوان، حققه وجمعه محمّد جبار المعيبد، وزارة الثّقافة والإرشاد، بغداد 1965، ص106. وجاء في العقد الفريد أن النّبيّ قد وصف بيت طرفة بن العبد: (الطّويل)

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلا ... ويأتيك بالأخبار مَنْ لَمْ تُزَوَّدِ

بأنه «من كلام النبوّة»، راجع ابن عبد ربه (أحمد بن محمّد): العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ج3، ص78، وج6، ص120. ومعلوم أنّ النّبيّ كان كثيرا ما يتمثّل ببيت طرفة هذا وإن كان يكسر وزنه حسب ما تتناقله المصادر تأكيدا على المسلّمة القاضية بأنّ النّبيّ لا يقول

المفارق كان يستبدّ بألسنة الشّعراء حتّى إنّ العرب كانت تلجأ إلى شدّ لسان الشّاعر لصرفه عن الشّعر[1].

إنّ نسبة الإبداع اللغويّ إلى كائنات مفارقة أمر شائع في الثّقافات القديمة. فأبولو عند الإغريق إلاه الشّعر بلا منازع، بل نجد لديهم آلهة متعدّدة تعدّد الأغراض الشّعريّة: فكاليوبي calliopi آلهة شعر الملاحم، ويوتربي Euterpe آلهة الشّعر الغنائي، وإيراتو Erato (الإيروس) آلهة شعر الحبّ. والشّاعر عند الإغريق هو رجل شرب من العيون المقدّسة في دلفي. وقد افتتح هوميروس الإلياذة بطلب العون من ربّة الشّعر. وجاء في أدلّة كونتوس (Quintus) في تأييد التكهّن بالغيب قوله: «ويشهد الإلهام الشّعريّ بأنّ هناك قوّة إلاهية في باطن النّفس الإنسانيّة، يقول ديمقريطس: ليس في وسع امرئ أن يكون شاعرا فحلا دون أن تعتريه الجِنّة. ويرى أفلاطون نفس هذا الرأي. ولندعْ أفلاطون يسمّيه مسّا أو جِنّة بشرط أن يثني عليه كما أثنى عليه في محاورة فيدورس»[2]. أمّا الهنود فقد عدّوا إلاههم براهما وزوجته إلاهيْ الشّعر والجمال[3].

الشّعر. فقد كان «لا يقيم الشّعر فلا يأتي به موزونا ولو متمثلا فكان يقول: ويأتك من لم تزود بالأخبار» (الحلبي (علي بن برهان الدين): إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون «المعروف باسم السّيرة الحلبية»، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، 1349هـ ج2، ص90). و«أتى عباس بن مرداس رسول الله ﷺ فقال له رسول الله: أنت القائل: فأصبح نهبي ونهب العبيد بين الأقرع وعيينة»؟ فقال أبو بكر الصديق: بين عيينة والأقرع. فقال رسول الله: هما واحد. فقال أبوبكر: أشهد أنك كما قال الله: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓ﴾ (يس 36/ 69)» (ابن هشام، ج3، ص82). أمّا المرزباني فقد قال: «وكان النّبيّ إذا استراث الخبر تمثّل بعجز هذا البيت»، (معجم الشّعراء، ص22) ولم يشر المرزباني إلى كسر وزنه على عكس ما دأبت عليه مدوّنة السّيرة النّبويّة.

(1) مثالنا على ذلك ما فعلته بنو تيم بعبد يغوث بن وقّاص الحارثي، راجع الخبر ضمن المفضل الضبّي: المفضّليات، ص157، وقد ورد في المفضلية المنسوبة إليه قوله: (الطّويل)

أقول وقد شدّوا لساني بِنُسعة   أَمَعْشر تيْمٍ أطْلقوا عن لسانيا،

المفضلية رقم30 البيت 8. والخبر والبيت كذلك ضمن الجاحظ: البيانُ والتبيين، ج 3، ص 206، كذلك ابن رشيق(أبو علي الحسن): العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، حققه وعلّق عليه ووضع فهارسه النبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2000، ج1، ص311.

(2) شيشرون: علم الغيب في العالم القديم، ترجمه وشرحه وعلّق عليه توفيق الطّويل، مكتبة الآداب، مصر، د.ت، ص ص 89-90.

(3) عبد الرزاق حميدة: شياطين الشّعراء، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة، 1956، ص108-110.

ونعتقد أنّ هذه الخصيصة متعلّقة بثقافة المشافهة، ذلك أنّ للكلمة في هذه الثّقافة قوّة تأثير سحريّة، وهي قوّة تستمدّها لا ريب من مَعِينها المفارق. يقول والتر أونج: «تنظر الشعوب الشفاهيّة في عمومها إلى الكلمات بوصفها حاملة لقوّة عظيمة... بوصفها ذات قوّة تأثير سحريّة. هذه النّظرة ترتبط على الأقل في لاوعيهم بإحساسهم بها من حيث هي بالضّرورة منطوقة، ذات صوت، ومن ثمَّ ناتجة عن قوّة. هذا في حين ينسى الشعب المستوعب للطّباعة بعمق أن ينظر إلى الكلمات على أنها شفاهية في المحلّ الأوّل أي على أنها أحداث مشحونة لا محالة بالقوّة. ذلك أن الكلمات عندهم تقترب من الأشياء القائمة هناك على سطح منبسط. ولا ترتبط أشياء كهذه بالسّحر بسهولة فهي ليست أفعالا بل هي ميّتة أساسا»[1].

إنّ اقتران الكلمة المنطوقة (الحيّة) بالرّوح الفاعل في الكون والأشياء والأشخاص بيّنٌ في اللّغة العربيّة من خلال الاشتراك اللغويّ بين النّفَس(اللازم للتّصويت) والنّفْس، وبين اللّفظ وخروج الرّوح (لفظ أنفاسه) وبين الكلمة والكلْم (الجرح). وهو بيّن كذلك من خلال قدرة نصّ النّبيّ ونصّ الشّاعر على الفعل في الكون وفي الأشخاص. أما نص النّبيّ فقد جاء عنه: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ به الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ به الْمَوْتَى...﴾ (الرّعد 13/ 31)، وأمّا نصّ الشّاعر فقد جاء عنه: (الطّويل)

لـكلّ أُنـاسٍ مِيْـسـمٌ يعْرِفُونـه	ومِيْـسـمنا فينـا القوافـي الأوابِـدُ
فيشْـفِين مَـنْ لا يُسـتطاع شـفاؤُه	ويبْقين مـا تبقى الجبـالُ الخوالدُ
ويُشـقِين مَـنْ يغتالُنـا بعـداوةٍ	ويُسـعِدن في الدّنيا بنا مَنْ نساعدُ
إذا مـا كسَـرنا رمـحَ رايـةِ شـاعرٍ	يَجِيـش بنـا مـا عندنـا فنُعـاودُ[2]

(1) أونج والتر: الشفاهيّة والكتابية، تعريب حسن البنا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، ع182، الكويت، 1994، ص75.

(2) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص ص 118-119.

وجاء عن الشّاعر الأسود بن يعفر النّهشلي أنه كان يلقّب بـ«ذي الآثار النهشلي» لأنه «إذا هجا قوما ترك فيهم أثرا»[1]، وقد احتوت كتب النقد الأدبي أبوابا في أثر الكلمة الشّعريّة[2]، وعقد باحث معاصر صلة وطيدة بين الشّعر والسّحر[3].

إنّ التّقابل الذي عقده ريجيس دوبري (Regis Debray) بين المشافهة والكتابة القائم على الثنائيات المتعارضة التالية[4]:

ثقافة المشافهة	ثقافة الكتابة
-علاقة سلطة: مجال الاعتقاد	-علاقة حقيقة: مجال المعرفة
-التّأثير من خلال التلفّظ	-الإقناع بالأفكار
-سلطة القائل	-سلطة النصّ

هذا التّقابل، وخصوصا ما تعلّق منه بخصائص ثقافة المشافهة، يمكن أن يفسّر نسبة النّصوص النبويّة والشّعريّة الجاهليّة التي تعرّضنا لها إلى كائنات مفارقة. ذلك أنّ تأسيس سلطة النصّ على قدرات مُنشئه لا على مضمون النصّ ذاته، وعلى التلفّظ لا على الملفوظ ذاته، أوجب إعلام الكافّة أنّ كائنا مفارقا للمنزلة البشريّة يقبع وراء النصّ بل يقوله. وليس الشّاعر الجاهليّ أو النّبيّ سوى مؤدٍّ أو مردّد أو محوّل لكلام الآخر المفارق المهموس في الأذن إلى كلام منطوق بالشفتين.

وممّا يدعم ما ذهبنا إليه من ارتباط وثيق بين ثقافة المشافهة ونسبة الإبداع اللغويّ إلى كائنات مفارقة ما لا حظناه من وفرة حضور هذه الظاهرة في الشّعر العربيّ غير الفصيح (الشفاهيّ) مقارنة بضمورها في الشّعر الفصيح (الكتابيّ)[5]. إنّ جميع تلك

(1) المفضل الضبي: المفضّليات، المفضّلية رقم44، ص215.

(2) راجع مثلا: ابن رشيق: العمدة، باب من رفعه الشّعر ومن وضعه، ج1، ص ص 44-65.

(3) راجع مبروك المناعي: الشّعر والسّحر، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط1، 2004، خصوصا القسم الموسوم بـ«مكانة الكلمة ووظيفة اللغة»، ص ص 39-47.

(4) انظر:

Regis Debray: Manifestes mediologiques, Gallimard, Paris, 1994; pp 214-215.

(5) من ذلك قول أحمد بن موسى(تـ1862) يعدّد أعوانه من الجنّ: جمع السخط صب صبّات/ على روس الأزفات/ أولاد الأحمر سرابات/ وأولاد الأصفر رباعات/ وأولاد الأكحل فزوعات/ والأدهم خلط

الخصائص ترتدّ في الحقيقة إلى غياب التّعليم بالمدارسة (غياب المدرسة) وحضور التّعليم بالمسارّة الذي طبع المعرفة في الجاهليّة[1]. ولعلّه من الطريف أن نختم هذا الباب بالإشارة إلى أنّ النّبيّ والشّاعر كانا يعلنان أميّتهما[2].

2. الأعراض

إنّ اتّصال النّبيّ والشّعراء بالمفارق قد ترك أثرا في سلوكهم وأجسادهم، وهو أثر يعود في الحقيقة إلى ولائهم لِجهة علم مفارقة، وإلى تحصيلهم العلم بطريقة عرفانيّة لا مزيّة للجهد البشريّ فيها. ويقف الباحث في أخبار النّبيّ والشّعراء على تماثل لافت

بالمحلّات/ والأزرق جيوشه كسايح// أنا اليوم صاحب براعات/ لا تكيدنيش الثنيّات/ منّي المعاني استوفات/ وملافظي ما تخبّات/ هلكت العدوّ بالقرايح، ضمن محي الدين خريّف: مختارات من شعر أحمد بن موسى، الدار التونسية للنشر 1989، وقول محمّد الصغير الساسي (تـ1976): نا محمّد الصغير من الكذب نزنز ونفطس/ زنادي مفقعص/ نفزّع جنود السّماء هنا ترصرص/ ثمانين مليون عسكر// ومليون من الجان الأبرص/ على الفتن تحرص/ مكاحل وشيشخان تضرب تيّس/ ومليون مدفع مغرغر، ضمن ديوان محمّد الصغير الساسي، نسخة مرقونة بدار الثّقافة بالسواسي-تونس، ج2، ص8. ولا يكاد يخلو ديوان شاعر من شعراء العاميّة من هذا المعنى، وهو معنى يرد عادة ضمن الغرض المسمّى عندهم بـ«الأحرش» وهو غرض يقوم على الفخر بالمقدرة الشّعريّة وذكر كثرة الأعوان الغيبيّين وهجاء الشّعراء المنافسين.

ونشير إلى أننا نستعين بهذا الشعر (العاميّ) نظرا إلى اشتراكه مع الشعر الجاهلي في سمة الشفاهية خاصة، والحقيقة أنّ نقاط التماثل بين الشّعريْن كثيرة، راجع الصويان: الصحراء العربيّة، ثقافتها وشعرها عبر العصور، قراءة أنثروبولوجية، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، بيروت، ط1، 2010، الفصل الموسوم بـ«طبيعة العلاقة بين الشّعر النبطي والشّعر الجاهلي»، ص ص 79-110.

(1) من الطريف أن نقارن بين هذين الخبرين:

أ- «عن رسول الله ﷺ قال: «بينا أنا نائم إذ رأيت قدحا أُتيت به فيه لبن. فشربت منه حتّى إني لأرى الريّ يجري في أظفاري، ثم أعطيت فضلي عمر بن الخطاب» قالوا: فما أوّلت ذلك يا رسول الله ؟ قال: «العلم»، ضمن صحيح مسلم كتاب فضائل الصّحابة، فضائل عمر.

ب- و«قال ابن المروزي حدثني أبي قال خرجت على بعير لي صعب فيمرّ بي لا يمكنني من أمر نفسي شيئا حتّى مرّ على جماعة ظباء في سفح جبل على قُلّته رجل عليه أطمار له علمت أنّه جان... ثم قال: لو أنّك أصبت من لبن عندنا فقلت: هات، أريد الأنس به. فذهب فأتاني بعسّ فيه لبن ظبي فكرهته لزهومته فقلت إليك ومججت ما كان في فمي منه، فأخذه ثم قال: امض راشدا مصاحبا فولّيت منصرفا فصاح بي من خلفي: أما إنّك لو كرعت في بطنك العسّ لأصبحت أشعر قومك» القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص 17-18.

(2) ﴿ومَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ ولا تَخُطّه بِيَمِينِكَ إذا لارْتَابَ المُبْطِلون﴾ (العنكبوت 29/ 48) وجاء عن ذي الرمّة (تـ117هـ) أنّه «كان يقرأ ويكتب ويكتم ذلك» الأصفهاني: الأغاني، ج18، ص34. ونعتقد أنّ ذا الرّمة وإن كان متأخّرا فإنّه كان في ادّعاء الأميّة سائرا على سنّة الشّعراء من قبله.

بينهم في هذا الباب. وهو تماثل سنحاول البرهنة عليه من خلال الجمع بين الأخبار المبثوثة في المصادر:

أ. السنّ

-النّبيّ: تُجمع المصادر على أنّ النّبيّ صدع بدعوته في سنّ الأربعين، وهو أمر لا يحتاج إلى شاهد لشهرته. ولئن كانت سنّ الأربعين لا تعني عندنا سنّا مضبوطة عدديّا، فإنها تعني الاكتمال والنّضج[1].

-الشّاعر: من الطّريف أن نقف في شهادة الشّعراء على ربط بين سنّ الأربعين وبين الفحولة الشّعريّة. ويتجلّى ذلك في قول مزرّد بن ضرار: (الطّويل)

وجاوزتُ رأسَ الأربعين فأصبحَتْ قناتـيَ لا يلفي لهـا الدهر عـادلُ[2]

وفي قول سحيم بن وثيل: (الوافر)

ومـاذا يُـدْرك الشّـعراءُ منّـي وقـد جـاوزتُ حـدّ الأربعيـن[3]

وفي قول سويد بن أبي كاهل اليشكري: (الرمل)

كيـف يرجُـون سِـقاطي بعدمـا لاحَ فـي الرّأس بيـاضٌ وصلَعْ[4]

ب. العرواء

-النّبيّ: وردتْ أحوال النّبيّ عند تلقّي الوحي مبثوثةً في كتب الحديث والسّيرة والتّفسير وغيرها، وقد لخّصها الحلبي حين قال: «وكان ﷺ يجد ثقلا عند نزول الوحي عليه ويتحدّر جبينه عرقا في البرد كأنّه الجمان، وربما غطّ كغطيط البكر

(1) راجع كتابنا: الوحي من خلال مصنفات السّيرة النّبويّة قديما وحديثا، ص ص214-217.

(2) المفضل الضبّي: المفضّليات، المفضلية رقم17، ص100

(3) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج3 ص208. وقد أورد ابن سلام البيت كما يلي:

ومـــاذا يغـمـز الأعـــداء منّي وقـد جـاوزت رأس الأربعيـن

ابن سلام الجمحي (محمّد): طبقات فحول الشّعراء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ص175.
وسياق القول في الحالين الافتخار بالقدرة الشّعريّة.

(4) المفضل الضبي: المفضّليات، المفضلية رقم 40، ص199.

محمرّة عيناه. وجاء: «ما من مرّة يوحى إليّ إلا ظننتُ أنّ نفسي تقبض منه». وعن أسماء بنت عميس: كان رسول الله ﷺ إذا نزل عليه الوحي يكاد يُغشى عليه، وفي رواية يصير كهيئة السّكران. وعن أبي هريرة: كان رسول الله ﷺ إذا نزل عليه الوحي صدع فيغلّف رأسه بالحنّاء واستقبلته الرّعدة، وفي رواية كرُب لذلك وتربّد وجهه وأغمض عينيه وربما غطّ كغطيط البكر...»[1].

-الشّاعر: لقد كانت تعتري الشّعراء حال قريبة من أحوال النّبيّ السّالف ذكرها، من ذلك ما جاء في قول بدر بن عامر (الكامل):

أَسَـدٌ تفـرّ الأُسْـد مـن عروائـه   بعـوارض الرُّجّـاز أو بعُيـون[2]

وجاء ضمن أخبار الحارث بن حلّزة أنه «قام فارتجل معلّقته ارتجالا وتوكّأ على قوسه واقتطم كفّه وهو لا يشعر حتّى أكملها»[3]، وجاء ضمن أخبار جرير «وكان جرير لمّا جرى هذا بينهما (جرير والرّاعي النّميري) بالبصرة نازلا على امرأة من بني كليب فقالت المرأة: فبات ليلته لا ينام يتردّد في البيت حتّى ظننت أنّه قد عرض له حتّى فُتح له بـ(الشّعر)»[4]، وجاء ضمن أخبار ابن ميّادة (تـ149 هـ) وحكم بن معمر الخضري (تـ150هـ): «وتهاترا فغضب حكم فارتحل ناقته وهدر ثم قال... فقال رجل من بني مرّة لابن ميّادة: اهدر كما هدر يا رمّاح، فقال: إنّما يغطّ البكر»[5]. و«كان (أبو النّجم؟) إذا أنشد أزبد ووحش بثيابه»[6]، وكان العبّاس بن الأحنف

---

(1) الحلبي: السّيرة الحلبية، ج1، ص 246، كذلك ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص 167-168. وراجع تفسير الآية ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ في كتب التّفسير.

(2) السكري: شرح أشعار الهذليّين، ص409.

(3) الشنقيطي (أحمد الأمين): المعلّقات العشر وأخبار شعرائها، دار النصرّ للطباعة والنشر، د.ت، ص41.

(4) ابن سلام: طبقات فحول الشّعراء، ص144، وانظر خبرا شبيها بهذا ضمن الأصفهاني: الأغاني،ج8 ص33-34 وفيه: «فانصرف جرير غضبان حتّى إذا صلّى العشاء قال: ارفعوا لي باطية من نبيذ وأسرجوا لي، فأسرجوا له وأتوه بباطية من نبيذ. قال: فجعل يُهمهم، فسمعت صوته عجوز في الدّار فاطّلعت حتّى نظرت إليه، فإذا هو يحبو على الفراش لما هو فيه، فانحدرت فقالت: ضيفكم مجنون، فقالوا لها: نحن أعلم به وبما يمارس. فما زال كذلك حتّى السّحر، ثم إذا هو يكبّر قد قالها ثمانين بيتا في نمير».

(5) الأصفهاني: الأغاني، ج2، ص281.

(6) نفسه، ج10، ص185.

إذا أنشد «ترنّح ساعة وترجّح أخرى»[1]. ويبدو أنّ العرواء وما يصحبها من إجهاد وتحرّك الشّفتيْن وسيلان الرّيق أحيانا وتربّد الوجه كانت من المظاهر التي يضنّ بها المتّصلون بالمفارق على الجمهور. وقد أدّى ذلك من جهة، والخوف من مواجهة المفارق من جهة ثانية إلى التقنّع والتدثّر والاستلقاء.

ج. التدثّر والتقنّع

-النّبيّ: يشهد القرآن على أن النّبيّ كان يدأب على التدثّر: ﴿يا أَيُّهَا الْمُدَثِّرُ ۝ قُمْ فَأَنذِرْ﴾ (المدّثر 74/ 1-2) و﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً﴾ (المزّمّل 73/ 1-2). وفي أخبار السّيرة إشارات كثيرة إلى أنّ النّبيّ كان يُسجّى بالثوب عند نزول الوحي[2]. وفي هذا السّياق يتنزّل الحديث: «قيل لي يا محمّد، لتنمْ عينُك، ولتسمعْ أذنُك، وليعِ قلبُك»[3]. أما عن التقنّع فقد جاء عن الجاحظ قوله: «والقناع من سيما الرؤساء، والدّليل على ذلك أنّ رسول الله ﷺ كان لا يكاد يرى إلّا مقنّعا»[4].

-الشّاعر: جاء عن الجاحظ قوله: «وكان المقنّع الكندي الشّاعر واسمه محمّد بن عمير كان الدّهر مقنّعا»[5]. ولئن لم يذكر الجاحظ أنّ الشّعراء عامّة كانوا يتقنّعون فإنّه قد ذكر أنّ للشّعراء زيّا خاصّا[6]، ونحن نعتقد أنّ الشّاعر كان يتقنّع لأنّه معدود -أو

(1) الأصفهاني: الأغاني، ج17، ص109.

(2) راجع قول عائشة في حادثة الإفك: «...فوالله ما برح رسول الله ﷺ مجلسه حتّى تغشّاه من الله ما كان يتغشّاه، فسُجّي بثوبه ووُضعت له وسادة من أدم تحت رأسه» ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص173. وراجع أيضا خبر إسلام أبي ذرّ الغفاري، وفيه «انطلق أبو ذرّ وبريدة، معهم (كذا) ابن عمّ لأبي ذرّ، يطلبون رسول الله ﷺ وهو بالجبل مكتتم، بطائفة من مكّة. وأتوه وهو نائم في الجبل، مسجّى بثوبه خارجا قدميه (كذا). وكان رسول الله ﷺ من أحسن النّاس قدما...» ضمن ابن إسحاق: المبتدأ والمبعث والمغازي، ص122، وراجع أيضا خبر احتباء النّبيّ ببردة ضمن العسقلاني: الإصابة، ج1، ص237. أمّا خبر طلبه التدثّر عند بدء الوحي وقوله: «دثّروني دثّروني» فمعروف.

(3) ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص166.

(4) الجاحظ: البيان والتبيين، ج3 ص53 وقال أيضا: «هو من أكثر النّاس قناعا»، نفسه، ص62. وقد ذهب أحد الباحثين إلى أنّ التقنّع عادة نبوئيّة، راجع سعد زغلول عبد الحميد: الأنبياء والمتنبّئون قبل ظهور الإسلام، ضمن عالم الفكر، مج12، ع4، ص210-211.

(5) نفسه، ج3، ص53.

(6) نفسه، ج3، ص60.

يعدّ نفسه- من سادة القوم، و«القناع من سيما الرؤساء». ولقد وقفنا على بيت يؤكّد تقنّع شاعر آخر هو سحيم بن وثيل القائل: (الوافر)

أنـا ابـن جـلا وطـلّاع الثنايـا   متـى أضـع العمامـة تعرفونـي[1]

أما في ما يتعلّق بالتدثّر فقد جاء عن جرير أنّه إذا «أراد أن يؤبّد قصيدة...علا السطح وحده، فاضطجع وغطّى رأسه»[2].

د. تحرّك الشّفتين

نعني بهذه الظّاهرة نزوع النّبيّ والشّاعر إلى ترديد الكلام ترديدا بلا صوت فلا يُرى من ذلك سوى حركة الشّفتين كأنّهما يصوغان الكلام مرارا وتكرارا قبل لفظه خارج الفم، وهي ظاهرة تجعل أمرهما غريبا لدى معاصريهما. وقد شهدت نصوصهما على ذلك:

-النّبيّ: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾ (القيامة 75/ 16) و﴿لَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ (طه 20/ 114). وقال ابن سعد مفسّرا: «وكان يتلقّاه ويحرّك شفتيه كي لا ينساه»[3]. وهو أمر يجعل المتلقّين الأوائل للوحي يعدّونه مملوكا للجنّ لا شكّ.

-الشّاعر: يقول سويد بن كراع العكليّ: (الطّويل)

أبيـتُ بأبـوابِ القوافـي كأنّمـا   أُصادي بها سِربا من الوحش نُزّعا
أكالئهـا حتّـى أعـرّسَ بعدمـا   يكـون سُـحيرا أو بُعيـدا فأهجعا
عواصـيَ إلّا مـا جعلـتُ أمامـهـا   عصـا مِربدٍ تغشـى نُحُورا وأذرعا
إذا خفـتُ أن تُروى علـيّ رددتُها   وراء التراقـي خشـيةً أن تَطلّعـا[4]

---

(1) ابن سلام: طبقات فحول الشّعراء، ص174، وينسب هذا البيت في المفضّليات للمثقّب العبدي أو لسحيم بن وثيل الرياحي، راجع شرح المفضلية رقم 76 ص287

(2) ابن رشيق: العمدة، ج1، ص333.

(3) ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص168.

(4) الجاحظ: البيان والتبيين، ج2، ص6، وانظر في الخبر السابق عن جرير قول الرّاوي: «فجعل يهمهم».

هـ. قيام الليل

-النّبيّ: في القرآن وفي أخبار السّيرة إشارات كثيرة إلى أنّ النّبيّ كان يدَع النّومَ ليلا ويتفرّغ للوحي، من ذلك ما جاء في القرآن من حثّ على قيام الليل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝ نِّصْفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ۝ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا ۝ إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۝ إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ هِىَ أَشَدُّ وَطْـًٔا وَأَقْوَمُ قِيلًا ۝ إِنَّ لَكَ فِى ٱلنَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا ۝ وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ (المزّمل 73/ 1-8)[1]، ومن ذلك أيضا ما جاء في السّيرة من أخبار عن النّبيّ يضحك أو يبكي أو يتحدّث من اللّيل[2].

ولئن ذهب علماء القرآن إلى أنّ النهاريّ من الوحي أكثر من الليليّ فلا شكّ أنّهم يتحدّثون عن مناسبات النّزول، وأنّهم لم يأخذوا في حسبانهم أنّ ما يُتلى نهارا قد يكون ممّا حفظه النّبيّ ليلا[3].

-الشّاعر: لعلّ قول سويد بن كراع العكليّ السّالف: (الطّويل)

أبيت بأبواب القوافي كأنّما أصادي بها سربا من الوحش نُزّعَا

كفيل بتصوير حال الشّاعر وحال القصيدة تتخلّق ليلا، ولعلّ خبر جرير السّابق وهو يبيت ليلته لا ينام: «فما زال كذلك حتّى السّحر، ثم إذا هو يكبّر قد قالها ثمانين بيتا في نمير»[4]، يكشف عن معاناة الشّاعر يركب براق[5] القصيدة ليلا يحمله إلى مبتغاه. و«كان جرير إذا أراد أن يؤبّد قصيدة صنعها ليلا»[6].

---

(1) ممّا يرجّح ما نذهب إليه من تمحّض الليل للوحي ما جاء في الآيات من تخصيص الليل للقرآن وتخصيص النهار للسّبح: أي قضاء الحاجات، راجع مثلا القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج19، ص29. ونودّ لفت النّظر كذلك إلى الآية: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلاً﴾ الواردة ضمن الآيات السابقة.

(2) راجع خبر التّوبة على أبي لبابة ضمن ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص136 وفيه عن أمّ سلمة: «سمعت رسول الله من السّحر وهو يضحك...» وانظر في كتب التفسير تفسير الآية 102 من سورة التوبة9.

(3) راجع السيوطي (جلال الدين): الإتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 2000، ج1، (النوع الثالث: معرفة النهاريّ والليليّ)، ص ص 43-45. ولا شكّ عندنا في أنّ القصص خاصّة إنما كان ليليّا.

(4) الأصفهاني: الأغاني، ج8، ص34.

(5) استعرنا هذه العبارة من الطاهر الهمامي: الشّعر على الشّعر، بحث في الشّعريّة العربيّة من خلال شعر الشّعراء على شعرهم إلى القرن 5هـ/ 11م، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، 2003، ص441.

(6) ابن رشيق: العمدة، ج1 ص333

و. الخلوة

-النّبيّ: إنّ اختلاء النّبيّ بنفسه وحيدا في غار حراء (التحنّث) أمر شائع في مصنّفات السّيرة النبويّة لا يتطلّب منّا استدلالا بالأخبار. ولكننا نودّ أن نشير في هذا الباب إلى أنّ النّبيّ قد استمرّ على الخلوة في غار حراء وغيره من الغيران والأماكن الخالية بعد نزول الوحي ورسوخ قدمه نبيّا، فـ«عن الأسود بن عبد الله قال: كنّا مع النّبيّ ﷺ في غار، وقد أنزلت عليه «والمرسلات عرفا» فنحن نأخذها من فيه رطبة...»[1]، و«عن جندب البجلي قال: «كنت مع النّبيّ في غار فدميت إصبعه فصار يمسح الدم عن إصبعه ويقول: (الرّجز)

هـل أنـتِ إلّا إصبعٌ دميـتِ وفـي سـبيل الله مـا لقيـتِ»[2].

وكان النّبيّ يطلب الخلوة بنفسه استعدادا للوحي وهو في يثرب كذلك، فـ«عن عائشة قالت: كانت لنا مشربة، فكان النّبيّ ﷺ إذا أراد لُقيا جبريل لقيه فيها، فلقيه رسول الله ﷺ مرّة من ذلك فيها، وأمر عائشة أن لا يصعد إليه أحد...»[3]. ويبدو أنّ النّبيّ وجبريل قد أَلِفا أماكن بعينها يخلوان فيها إلى بعضهما، كانت تسمّى مقاعد الوحي[4].

-الشّاعر: أشار عدد من نقّاد الأدب إلى أنّ الخلوة مفتاح الشّعر[5]، فقال ابن قتيبة: «وللشّعر أوقات يسرع فيها أتيُّه ويسمح فيها أبيُّه منها أوّل الليل... ومنها

(1) صحيح مسلم، كتاب الحيوان. باب قتل الحيّات. وسورة المرسلات ترد في ترتيب النزول في المرتبة 32 عند السيوطي، راجع الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص53، وترد في المرتبة 25 (عند بلاشير) و32 (عند نولدكه).

(2) الحلبي، ج 2، ص 47. راجع كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج1، ص284 وراجع خبر إسلام أبي ذرّ الغفاري المذكور سابقا

(3) ابن سعد: الطّبقات، ج6، ص418.

(4) انظر مثلا: ابن عبد البر (أبو عمر يوسف): الاستيعاب في معرفة الأصحاب، دار الفكر، بيروت، ط1، 2006، ج1، ص185. وللتوسّع حول طقوس الوحي انظر كتابنا الوحي من خلال مصنفات السّيرة النّبويّة قديما وحديثا، ص ص332-337.

(5) ينسب هذا القول إلى رؤبة بن العجاج، راجع ابن رشيق: العمدة، ج1، ص331.

الخلوة»[1]. وقال ابن رشيق: «ورُوي أنّ الفرزدق كان إذا صعُبت عليه صنعة الشّعر، ركب ناقته وطاف منفردا وحده في شعاب الجبال وبطون الأودية والأماكن الخربة الخالية فيعطيه الكلام قياده»[2].

إنّ معاناة الشّاعر والنّبيّ في استيحاء الكلام تدفعهما إلى البحث عن صفاء النّفس، والانقطاع عن النّاس، وتنقية الخاطر من الشّواغل، والأذن من الأصوات، لاستقبال همس الآخر بالشّعر أو بالوحي. ولكنّ جميع ذلك لا يقيهما خطرا محدقا بمَعينهما هو نضوب الكلام وفتوره.

ز. الفتور

-النّبيّ: إنّ أمر فتور الوحي حداثةَ عهد النّبيّ به أمرٌ شائع معروف في مصنّفات السيرة[3]، يشهد عليه القرآن كذلك: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ (الضحى 93/ 3)[4]. ولكنّ هذا الفتور قد عاود النّبيّ مرّات كثيرة منها فتور الوحي عند امتحانه من قبل معارضيه بالسّؤال عن أهل الكهف مدّة خمس عشرة ليلة[5]، ومنها فتور الوحي عند حادثة الإفك بضعا وعشرين ليلة[6]، ومنها فتور الوحي عند التّوبة على أبي لبابة ستّ ليال[7]. ولئن دفع هذا الفتور النّبيَّ في بداية أمره إلى الشكّ في نفسه شكّا مشرفا

---

(1) ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج1، ص81-82.

(2) ابن رشيق: العمدة، ج1، ص333، كذلك ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ص80. ونلاحظ أن ابن رشيق حرّف قول ابن قتيبة: «الرباع المخلية» إلى «الرباع المحيلة»، قارن ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج1، ص80 بابن رشيق: العمدة، ج1، ص332.

(3) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج1 ص174، كذلك ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص166.

(4) ممّا يؤكّد تشابه حال النّبيّ وحال الشّعراء ما جاء في تفسير الآية: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ «قالت امرأة لرسول الله ﷺ: ما أرى صاحبك إلا قد أبطأ عنك فنزلت هذه الآية... سمعت جندب بن عبد الله يقول: إنّ امرأة أتت النّبيّ فقالت: ما أرى شيطانك إلا قد تركك...» الطبري (محمّد بن جرير): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج20، ص280.

(5) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج1، ص 220.

(6) نفسه، ج 3، ص 169-173.

(7) نفسه، ج 3، ص 136.

به على الانتحار[1]، فإنّه قد دفعه حين ألف الوحي وتمرّس به إلى تقليب وجهه في السّماء: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ (البقرة 2/ 144).

-الشّاعر: أمّا عن فتور الشّعر عن الشّاعر، ففي كتب النّقد الأدبي اصطلاحات كثيرة دالّة على هذه الظّاهرة مما يؤكّد شيوعها، منها قولهم أجبل الشّاعر وأكدى وأفصى، وقد عدّها ابن رشيق ظاهرة ملازمة لقول الشّعر، فـ«لا بدّ للشّاعر وإن كان حاذقا مبرّزا وفحلا مقدّما من فترة تعرض له في بعض الأوقات»[2]. وفي أخبار بعض الشّعراء ما يؤكّد معاناتهم من جرّاء هذه الظّاهرة[3].

ح. الانتصاب في الأسواق

-النّبيّ: نعني بالانتصاب في الأسواق أن يعرض صاحب النصّ نصّه على الملإ في الأسواق والمنتديات، وقد مارس النّبيّ هذا الأمر في أكثر من سوق ومنتدى، وأتى القبائل في منازلها يعرض عليها نفسه ونصّه. فقد قام في عكاظ، وفي ذي المجاز، وفي مجنّة[4]. وعرض نفسه على ثقيف وعلى كلب وعلى بني عامر وعلى بني حنيفة: يأتي كلّ قبيلة في منازلها من الأسواق أو يرتحل إليها في ديارها[5]، يقرأ فيها ما تيسّر من القرآن أو يعرض نصّه على ساداتها[6].

-الشّاعر: إنّ قراءة الشّاعر شعره في القبائل وفي الأسواق أمر شائع معروف، وقد شهدت أبيات كثيرة على هذا الأمر منها قول حسّان بن ثابت: (الوافر)

---

(1) ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص166.

(2) ابن رشيق: العمدة، ج1، ص329.

(3) راجع خبر النّابغة الجعدي ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج5، ص8، وخبر الفرزدق ضمن ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ص81 وابن رشيق: العمدة، ج1، ص329.

(4) راجع ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص184 وج4، ص200 وج5، ص133 وج6، ص53-54. وحول دور الأسواق الأدبيّ وخصوصا سوق عكاظ راجع سعيد الأفغاني: أسواق العرب في الجاهليّة والإسلام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-القاهرة، ط3، 1974، ص ص 277-343. ونلفت النّظر إلى أنّ اسم هذه السوق على صلة بالفحولة الأدبية.

(5) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج1، ص284، وج2، ص 17 وص ص 20-23.

(6) راجع خبر قراءة النّبيّ «والسّماء والطّارق» في ثقيف ضمن العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج2، ص195، وخبر قراءته على سويد بن الصامت ضمن ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج2، ص22-23.

سأنشر إن بقيتُ لكم كلاما ... ينشّر في المجامع من عكاظ[1]

ومنها قول الرّاعي النّميري: (الطّويل)

خفيفةَ أعجازِ المطيّ ثقيلة ... على قرنها نزّالة بالمواسم[2]

ولئن شاع أمر تطواف الشّعراء المدّاحين في القبائل حتّى «صار التّنقّل من سيماء الشّاعر عند الجاهليّين»[3]، فإنّ الشّاعر قد يرحل ليروّج نصّه دون أن تكون غايته عطاء الممدوحين، دليلنا على ذلك رحلة حسّان بن ثابت يرتجز في أحياء العرب[4]، ورحلة أميّة بن أبي الصلت إلى قريش. ولعلّ رحلة الشّاعر إلى سادة العرب مادحا أمر لم يكن رائجا وإنّما رسّخه الإسلام.

ط. اللّغة الأدبية

إنّ عرض النّبيّ والشّاعر نصوصهما على قبائل مختلفة قد جعلهما يستخدمان لغة تسمو على اللّهجات المحلّية. ولعلّ ذلك ما يفسّر احتواء القرآن على الهمزة وقريش لا تهمز[5]، ويفسرّ احتواءه كذلك على بعض الألفاظ مثل غُرفة وقِدر وطَلع[6] رغم أن المكّيّين يستخدمون على التّوالي: علّيّة وبُرمة وكافور[7]، ويفسرّ تسمية القرآن

(1) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص241، كذلك قول أبي ذؤيب الهذلي: (الوافر)

إذا بُنِيَ القبابُ على عُكاظ ... وقام البيعُ واجتمع الأُلوفُ

ضمن السكري: شرح أشعار الهذليّين، ص183.

(2) ابن سلام: طبقات فحول الشّعراء، ص163.

(3) جواد علي: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج9، ص92.

(4) راجع السكري: شرح أشعار الهذليّين، ج1، ص233، كذلك حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص56 و424.

(5) راجع حول هذه النقطة تدقيقات تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، تعريب جورج تامر، منشورات الجمل، كولونيا-بغداد 2008، ص ص 480-488. راجع كذلك السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص ص 265-270 (النوع السابع والثلاثون: في ما وقع فيه بغير لغة الحجاز).

(6) راجع على التوالي الزمر39/ 20 وسبأ 34/ 13 وق50/ 10. ونشير إلى أنّنا نعني بالغُرفة ما يكون فوق البناء: ﴿لكِنِ الذين اتَّقَوا رَبَّهُم لَهُم غُرَفٌ مِن فَوْقِها غُرَفٌ مبْنِيَّة..﴾ (الزمر39/ 20).

(7) راجع ما احتجّ به محمّد بن المناذر (تـ198 هـ وهو شاعر وعالم باللغة، راجع أخباره ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج18، ص ص 173-218) على أنّ لغة البصريّين أقرب إلى لغة القرآن من لغة المكّيّين، ضمن الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص11، وختم هذه الأمثلة بقول الرّاوي: «..فعدّ عشر كلمات لم أحفظ منها إلا هذا».

لموطن النّبيّ: «مكّة» و«بكّة»[1]. لقد أصبح من المسلّم به اليوم بين الباحثين أنّ القرآن والشّعر قد استخدما لغة تسمو على اللّهجات، وإن كانت بها بعض البقايا اللهجيّة، وهي لغة سمّاها ريجيس بلاشير (Régis Blachere) اللّغة الأدبية[2]. بل إنّ باحثا معاصرا قد ذهب إلى أنّ ركيزة التّشابه الوحيدة التي بنى عليها المكّيون اتّهامهم للنبيّ بأنّه شاعر إنما هي استخدامه لغة الشّعراء أي لغة تسمو على اللّهجات القبليّة[3]. وقد بيّن هذا الباحث من خلال أمثلة دقيقة اختلاف لغة الشّعراء عن لهجات قبائلهم[4]، واختلاف لغة النّبيّ عن لهجة قريش[5]. وانتهى إلى أنّ هذه اللّغة مقصورة على القرآن وعلى الكهّان والشّعراء فحسب[6]. وهي لغة اضطرّ النّبيّ إلى استخدامها اضطرارا بما أنّ رسالته كانت تستهدف جميع العرب أي جمهورا

---

(1) على التوالي: الفتح 48/ 24 وآل عمران 3/ 96، وحول تبادل الميم والباء المواقع حسب بعض اللّهجات، راجع السكري: شرح أشعار الهذليّين، ص57.

(2) ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربيّ، تعريب ابراهيم كيلاني، دار الفكر، دمشق، ط2، 1984، ص ص 100-103، وص ص 409-412، راجع كذلك جواد علي: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج9، ص79، كذلك نفيد كرماني: بلاغة النور، ص139.

(3) انظر:

zwettler (M) ;The oral tradition of classical Arabic Poetry; Rio state university press; Columbus ,1978, chapter three: the classical Arabiya as the language of an Oral Poetry, pp 97-188.

ومن المفيد التنبيه إلى أننا نعترض على عدّ زواتلر اللغة الأدبيّة هي وجه الشّبه الوحيد بين القرآن والشّعر. فإضافة إلى وجوه الشّبه في الأعراض التي نحن بصددها، فإننا نستغرب تعويله على الفروقات الشكليّة المتعلّقة باستخدام الوزن من عدمه، وبالتّمييز بين السّجع والشّعر، وباعتماد الفواصل السّاكنة في القرآن والقوافي المطلقة في الشّعر، ومردّ استغرابنا انطلاق الباحث من خلفيّة نظريّة قائمة على تفهّم ثقافة المشافهة، وهي ثقافة لا تقف على الفروق الدّقيقة حتما. أمّا عن الفرق في المضامين (ص158) فإنّنا لا نعدم في الشّعر الجاهليّ مضامين أخلاقيّة رفيعة جدّا، أما عن وسمه الشّعر بنزعته القبليّة الانقسامية مقابل القرآن الذي جاء موحّدا للعرب (ص ص161-166) فأمر يمكن قبوله. وعموما فإنّ الباحث نفسه قد تدارك أمره حين أضاف إلى اشتراك النّبيّ والشّاعر في اللّغة الأدبيّة اشتراكهما في مصدر الإلهام (ص156).

(4) انظر:

ibid, pp 110-114.

(5) انظر:

ibid, pp128-133.

(6) انظر:

ibid, p139.

من جميع القبائل مختلفة لهجاته.

هذه المظاهر المشتركة بين النّبيّ والشّعراء: سنّ الأربعين، والعرواء، والتدثّر والتقنّع والاستلقاء، وتحريك الشفتين همسا، والخلوة، والتطواف في المهامه والقفار، وارتياد المغارات، والانتصاب في الأسواق، ومفارقة اللهجة المحلّية، تكشف -إذا ما ربطنا بينها وبين تصوّر العرب قديما لمنبع الإبداع الشّعريّ ومعرفتهم بسلوك الشّعراء المختلف عن سائر القوم- عن شبه شديد بين النّبيّ والشّعراء.

3. الأداء

نعني بالأداء في هذا السّياق كيفيّات تحمّل النصّيْن القرآنيّ والشّعريّ، وسنركّز نظرنا على جانب التّنغيم في تحمّل النصّيْن: مدى الصّوت وترجيعه وتوقيعه. ورغم أنّ صيغة «أنشد» الرّائجة في الإخبار عن الشّعر لا تعني: عمل الشّاعر قصيدةً، وإنّما تعني: أدّى الشّاعر قصيدة[1]، ورغم أنّ الشّعراء القدماء قد أوْلوا الأداءَ عناية قصوى حتّى إنّ بعضهم تنازل عن قصيدته لآخر يؤدّيها لحسن صوته، فإنّ دارسي الشّعر قد ركّزوا أنظارهم على الإنشاء وأقصوا الإنشاد[2]. ولئن كان أداء النصّ الشّعريّ زمنَ النّبيّ وقبله مبحثا بكرا، فإنّ النّاظر في كتب الحديث النبويّ وفي كتب الأخبار وكتب القراءات وغيرها من علوم القرآن يقف على مدوّنة تحجب عنّا أداء الجيل الأوّل من متقبّلي النصّ القرآنيّ للقرآن. وهي إذ تحجب ذلك الأداء فإنما تؤسّس لآدابٍ في التّلاوة وأحكامٍ في التّجويد قائمةٍ على التّمييز بين أداء القرآن

---

(1) راجع مثلا: ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربيّ، ص ص 392 - 399، وقد مال بلاشير إلى أنّ: أَنْشَدَ يعني: رَتَّلَ، رفع صوته. ويبدو لنا أنّ رفع الصوت من الخصائص اللّصيقة بالأداء الشّعريّ، وفي هذا الباب يمكن أن نفهم الأخبار في منع الشّعراء من رفع أصواتهم فوق صوت النّبيّ. وهو ما يعدّ أمارة من أمارات تنازع خفيّ بين النّبيّ والشّعراء على الأداء.

(2) تفطّن الفلاسفة العرب إلى أهمية الأداء، فقال ابن سينا بعد أن جعل جوهر الشّعر التّخييل: «الشّعر يخيّل بأشياء ثلاثة: باللّحن وبالكلام نفسه وبالوزن» ص168، وكذلك قال ابن رشد، ص209، ضمن أرسطوطاليس: فنّ الشّعر، وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانيّة وشرحه وحقّق نصوصه عبد الرحمان بدوي، دار الثّقافة، بيروت، 1952. وتفطّن بعضُ نقّاد الشّعر إلى دور الأداء، فقال ابن رشيق في العمدة: «الغناء حُلّة الشّعر» ص42 و«مِقْوَد الشّعر الغناء» ص340. ومع ذلك فإنّه لم يخصّص للإنشاد سوى بضع صفحات في ذيل كتابه.

وأداء الشّعر[1]، بل قائمة على منع التغنّي بالقرآن[2]. وقد تواصل هذا المسعى في الدّراسات المعاصرة، ومثاله البحث الموسوم بـ«الأداء القرآنيّ في الحديث النبويّ والآثار»[3]، وفيه تسع صور لأداء النّبيّ هي: الترتيل، والمدّ، والوقوف على رؤوس الآي، والترسّل، والقراءة بالأحرف السّبعة، والتّرجيع، وترديد الآية، والزّمزمة، والتّحزين[4]. وهي صور قد تمّ فيها استبدال التّرسيل بالترسّل، والتّحبير بالتّحزين، وتمّ فيها أيضا إهمال صور أخرى كالدّندنة، والهينمة، والتغنّي[5]. ومع ذلك فإنّنا

(1) يبدو لنا الخبر المتعلّق بإقرار المشركين بالفرق بين القرآن والشّعر حين استمعوا إلى قراءة النّبيّ نموذجيّا في هذا الباب: «...قالوا (معشر قريش): فنقول شاعر، قال (الوليد بن المغيرة): ما هو بشاعر، قد عرفنا الشّعر كلّه رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشّعر» ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج1، ص196. كذلك البلاذري: أنساب الأشراف، ج1، ص150-150. وهذا التّمييز منسوب كذلك إلى خالد بن عقبة، ضمن العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج 2، ص210 وابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص259. وإلى أنيس بن جنادة أخي أبي ذرّ الغفاري، ضمن العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج1 ص284 وضمن صحيح مسلم: كتاب فضائل الصّحابة، باب من فضائل أبي ذرّ، وضمن ابن سعد: الطّبقات، ج4 ص206 وإلى عمر بن الخطاب، ضمن العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج4، ص486، وإلى ضماد الأزدي، ضمن ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص277، وإلى قيس بن نسيبة، ضمن ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص265. إنّ نسبة الخبر إلى جميع هؤلاء الأشخاص واستمرار المعارضين على وسم القرآن بالشّعر يؤكّد لدينا أنّه خبر موضوع. والطّريف أن يذهب باحث معاصر إلى أنّ «في ألفاظ القرآن موسيقى كموسيقى الشّعر، وقوافي كقوافي الشّعر أو السّجع...فموسيقى القرآن قد تشترك مع موسيقى الشّعر في الأوزان والقوافي، ويتميّز القرآن بترتيله كما يتميّز الشّعر بإنشاده» راجع إبراهيم أنيس: موسيقى الشّعر، مكتبة الانجلومصرية، ط2، 1952، ص ص 306-310.

(2) استبدل الغزالي ما جاء في حديث النّبيّ من حثّ على التغنّي بالقرآن بـ«تحسين القراءة وترتيلها»، انظر كتاب آداب تلاوة القرآن، الشّرط العاشر، ضمن إحياء علوم الدّين، ص ص330-331. ونلاحظ أنّه يستشهد بالأحاديث النّبويّة الحاثّة على التّغنّي بالقرآن ولكنّه يدرجها ضمن التّرتيل لا ضمن الغناء. ولا ريب أنّ سبب ذلك ميل الفقه الإسلاميّ إلى تحريم الغناء. ومع ذلك فإنّ خبر تغنّي ابن عائشة المغنّي (ت100هـ) بالقرآن في مسجد المدينة يكشف عن بعض الصّلات المبكّرة بين الغناء والشّعر والقرآن. راجع الخبر ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج2، ص208-209.

(3) طارق بن ابراهيم بن عبد الرزاق المسعود: الأداء القرآنيّ في الحديث النبويّ والآثار، دراسة حديثيّة موضوعيّة، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، المملكة العربيّة السعودية، 2014.

(4) نفسه، المبحث الأول من الفصل الأوّل: أداء النّبيّ ﷺ، ص ص 25-120.

(5) «حدّثنا عثمان بن أبي شيبة ثنا حسين بن علي عن زائدة، عن سليمان، عن أبي صالح عن بعض أصحاب النّبيّ ﷺ قال: قال النّبيّ ﷺ لرجل: «كيف تقول في الصّلاة»؟ قال: «أتشهّد وأقول: اللهم إنّي أسألك الجنّة وأعوذ بك من النّار، أما إنّي لا أحسن دندنتك ولا دندنة معاذ، فقال النّبيّ ﷺ: «حولها ندندن» أبو داود: السنن، كتاب الصّلاة، باب في تخفيف الصّلاة. وجاء في خبر إسلام عمر بن الخطاب أنه سمع هينمة (ابن سعد:

سنسعى إلى استنطاق هذه المدوّنة علّنا ننفذ منها إلى بناء تصوّر حول صلة تحمّل النصّ القرآنيّ غضّا بتحمّل الشّعر.

جاء في صحيح مسلم قول النّبيّ: «ما أذن الله لشيء ما أذن لنبيّ حسن الصّوت يتغنّى بالقرآن» يجهر به[1]. ويبدو من خلال الصّيغ المختلفة لورود هذا الحديث أنّ عبارة «يجهر به» مضافة إلى الحديث لتفسيره، وهو تفسير غايته الخروج من باب الغناء بالقرآن إلى باب الجهر به. ولئن كان ذلك يتنزّل ضمن تحريم الغناء فإنّ السؤال الذي على الباحث مواجهته هو: هل كان النّبيّ يحرّم الغناء؟

يقف الباحث على أخبار ترجّح منع النّبيّ الغناء بالآلات خاصّة، من ذلك قوله: «بعثني الله لأمحو المزامير والمعازف»[2]، ومنعه الغناء والدفّ[3]. لكنّ أخبارا أخرى تؤكّد أنّ النّبيّ قد أجاز الغناء بآلة وبغير آلة، من ذلك الخبر التّالي عن عائشة: «أهدينا يتيمة من الأنصار فلمّا رجعنا قال رسول الله ﷺ: ما قلتم؟ قلنا سلّمنا وانصرفنا، قال: إنّ الأنصار قوم يعجبهم الغزل، ألا قلت يا عائشة: أتيناكم أتيناكم فحيُّونا نُحيِّكم»[4]. ولهذا الخبر رواية أخرى نرى فائدة في نقلها: «عن عبد الرحمان بن نبيط عن أبيه نبيط بن جابر عن جدّته أم نبيط قالت: أهدينا جارية لنا من بني النّجار إلى زوجها، فكنت مع نسوة من بني النّجار ومعي دفّ أضرب به وأنا أقول (مجزوء الهزج):

أتيناكم أتيناكم ... فحيّونا نحيّيكم
ولولا الذهب الأحمر ... ما حلّت بواديكم

الطّبقات، ج3 ص248)، وفي فقه اللغة وأسرار العربيّة للثعالبي: «الدندنة كلام تسمع نغمته ولا تفهمه لأنّه يخفيه»، والهينمة: «شبه قراءة غير بيّنة»، راجع الثعالبي (أبو منصور): فقه اللغة وأسرار العربية، تحقيق ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 2000، ص237.

(1) صحيح مسلم، باب استحسان تحسين الصّوت بالقرآن، ضمن كتاب صلاة المسافرين وقصرها، حديث رقم1731، كذلك أحاديث رقم 1729-1734.

(2) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج1، ص302.

(3) نفسه، ج4، ص556.

(4) نفسه، ج8، ص258.

قالت: فوقف علينا رسول الله ﷺ، فقال: ما هذا يا أمّ نبيط؟ فقلت: بأبي أنت وأمّي يا نبيّ الله، جارية منّا نهديها إلى زوجها. قال: فتقولين ماذا؟ قالت: فأعدت عليه قولي، فقال رسول الله ﷺ: قُولي:

ولـــولا الـحـنـطـةُ الـسّـمـرا ء مـا سمنتْ عـذاريـكـم»[1]

ومن ذلك أيضا أنّه «شهد إملاك رجل من الأنصار فزوّجه، وقال: «دفّفوا على رأسه»، فجاؤوا بالدفّ فضرب به، وأقبلت الأطباق عليها فاكهة وسكّر فكفّ الناس أيديهم فقال: «مالكم لا تنتهبون»؟ قالوا: «يا رسول الله، نهيتنا عن النّهب». فقال: «إنما نهيتكم عن نهبة العسكر. فأما العرسان فلا». فجاذبهم وجاذبوه»[2].

تكشف مثل هذه الأخبار أن النّبيّ قد أجاز الغناء بالآلة، بل شارك فيه على وجه. وهي أخبار تبدو لنا راجحة لأنّ الأنصار لا يمكنهم أن ينقطعوا عن مألوف عاداتهم في الأفراح، ولأنّ النّبيّ لا يمكنه أن يسود الأنصار وهو يقاطع أفراحهم.

أمّا الأخبار التي تؤكّد أنّ النّبيّ قد أجاز الغناء بغير آلة فكثيرة منها أنّه كان يزفن الحسن والحسين[3]، ومنها أنه كان يتّخذ حاديا حسن الصّوت هو أنجشة الأسود[4]، ومنها أنّه كان يرتجز في الحرب وعند حفر الخندق وغير ذلك من الأعمال[5]، ومنها أنه قد أقرّ النّواح[6]. ولعلّ أهمّ مظاهر جرْي النّبيّ على عادة العرب في أداء النّصوص استخدامه العصا. ونحن نرى أنّ العصا هي إلى جانب مآربها الأخرى آلة من آلات الإيقاع ووسيلة لضبط التّنغيم[7].

---

(1) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج8، ص483، راجع الخبر نفسه ضمن ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج7، ص8-9.

(2) نفسه، ج4، ص310.

(3) نفسه، ج2، ص62. والزفن ترقيص الرضيع، راجع ابن منظور: لسان العرب، مادة (ز.ف.ن).

(4) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج1، ص269.

(5) ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص8 وص206-207 وج2، ص140 وج3، ص232-233 وج4، ص229.

(6) نفسه، ج3، ص395.

(7) أشار الجاحظ إلى هذا الدّور إشارة عارضة حين قال: «قالت الشعوبية ومن يتعصّب للعجميّة: القضيب للإيقاع...وليس بين الكلام وبين العصا سبب» ضمن البيان والتبيين، ج3، ص5 و«مطاعنهم على خطباء العرب بأخذ المخصرة عند مناقلة الكلام، ومساجلة الخصوم بالموزون والمقفّى، والمنثور الذي لم يقفّ»،

إنّ مجمل هذه الأخبار تبيّن أنّ النّبيّ كان منغرسا في ثقافة عصره، متأثّرا بها في تحمّل النّصوص الخارجة عن معهود الاستعمال اللغويّ. وهي أخبار تمهّد السّبيل إلى تناول أداء القرآن على عهد النّبيّ سواء أدّاه النّبيّ أو أدّاه أصحابه فاستحسنه.

تناول الباحث مهدي المقدود في مقاله: «تحمّل النصّ في الثّقافة العربيّة: في أداء القرآن والشّعر»[1] هذا المبحث. وعوّل في أداء القرآن على مدوّنة الحديث النبوي: صحيح البخاري وشرحه، وعوّل في أداء الشّعر على أخبار مبثوثة في مصنّفات الأدب. أمّا الأداء فقد تناوله من وجهين: وجه النّسق ووجه التّنغيم. وانتهى إلى تشابه لافت بين أداء النّصّين نسقا وتنغيما، فالتّحقيق (البطء) في قراءة القرآن يضارعه النّصب في إنشاد الشّعر، وهو خاصّ بالقصائد، أما الحدر (السّرعة) في قراءة القرآن فيضارعه الحداء في إنشاد الشّعر، وهو خاصّ بالرّجز والقريض. أما من جهة التّنغيم فقد توصّل الباحث من خلال النّظر في فواصل سورة الفتح التي تعلّق بها خبر قراءة النّبيّ القائمة على المدّ والتّرجيع إلى «أنّ النّبيّ إذ يقف على فواصل سورة الفتح كان ينهج نهج الشّعراء، وأهل الحجاز منهم خاصّة، في الوقف على القوافي المطلقة برويّ مجراه الفتحة»[2].

البيان والتبيين، ج3، ص2 ثم قال: «والمغنّي قد يوقع بالقضيب على أوزان الأغاني، والمتكلّم قد يشير برأسه ويده على أقسام كلامه وتقطيعه، ولو قبضت يده ومنع حركة الرأس لذهب ثلثا كلامه» نفسه، ج3، ص63. وقد كان النّبيّ يستخدم العصا والقضيب والعنزة والمخصرة والمحجن (راجع الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص5 و34 و44 و49). وكان الشّعراء يستخدمون العصا كذلك. فقد قال سويد بن كراع العكليّ عن القوافي: (الطّويل)

عواصيَ إلّا ما جعلتُ أمامها عصا مربد تغشى نحورا وأذرعا

ونعتقد أن استخدام العصا في هذا السّياق على الحقيقة والمجاز معا. راجع الجاحظ: البيان والتبيين، ج2 ص6. وقد لقّب شاعر ثقيف بـ«أبي محجن» دلالة على استخدامه العصا. وحول استخدام أرباب الكلام عموما للعصيّ راجع الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص ص197-199، وج3، ص ص2-50 (كتاب العصا).

(1) مهدي المقدود: تحمّل النصّ في الثّقافة العربيّة: في أداء القرآن والشّعر، منشور ضمن: الدّين والجسد(ندوة)، إشراف حمادي المسعودي، منشورات كلية الآداب بالقيروان، ط1، 2010، ج2، ص11-26.

(2) نفسه، ص18، والخبر المعنيّ هو: «عن عبد الله بن مغفل قال: رأيت النّبيّ وهو على ناقته، أو جمله، وهي تسير به وهو يقرأ سورة الفتح، أو من سورة الفتح، قراءة ليّنة. يقرأ وهو يرجّع» و«ثم قرأ معاوية يحكي قراءة ابن مغفل. وقال: لولا أن يجتمع الناس عليكم لرجّعت كما رجّع ابن مغفل يحكي النّبيّ، فقلت لمعاوية: كيف كان ترجيعه؟ قال: آآآ ثلاث مرّات».

ولئن كان تحديد سمات أداء القرآن والشّعر على عهد النّبيّ وقبله تحديدا دقيقا أمرا عسيرا -ذلك أنّ وصف النّصب في المصادر مثلا باللّين والرقّة والترسّل والتمهّل يظلّ وصفا فضفاضا لا يميّز بينه وبين غيره من ضروب الغناء- ولئن كان الوقوف على تفاصيل طرق الإنجاز المختلفة مطلبا عزيزا، لأنّ الأداء الشفويّ قد ضاع بالتّدوين، ولأنّ أهل الأخبار قد اهتمّوا بالنّصوص وأهملوا أداءها، فإننا سنعوّل في بيان التّشابه بين أداء القرآن وأداء الشّعر زمنَ النّبيّ وقبله على ما لاحظناه من استخدام الألفاظ نفسها في وصف الأداءيْن، وعلى تلقّي المتقبّلين الأوائل للنّصّين.

أ. في وصف الأداءيْن

أمّا من جهة الألفاظ، فإنّنا نقف على وسم أداء القرآن وأداء الشّعر معا بـالتّحبير.

فقد جاء «عن أنس بن مالك أنّ أبا موسى الأشعري قام ليلة يصلّي فسمع أزواج النّبيّ ﷺ صوته وكان حلو الصوت فقُمن يستمعن فلمّا أصبح قيل له إنّ النّساء كنّ يستمعن فقال: لو علمت لحبّرتكنّ تحبيرا»[1]. وفي رواية أخرى قال أبو موسى مخاطبا النّبيّ: «لو علمت بمكانك لحبّرته لك تحبيرا»[2]. وجاء في القرآن: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَهُمْ فِى رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ﴾ (الروم 30/ 15) و﴿ادْخُلُوا الجنة أَنتُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ تُحْبَرُونَ﴾ (الزخرف 43/ 70). وقد ذهب المفسّرون إلى أنّ من معاني «يحبرون»: «يلذّذون بالسّماع والغناء»، و«السّماع في الجنّة»[3]، والحبرة: «كلّ نغمة حسنة محسّنة». ولا ريب أنّ متن هذا السماع في الجنّة هو القرآن أو الغناء بالتّسبيح والتّقديس[4]. وقد شبه النّبيّ الحواميم بالحبرات من الثياب[5] وهي برود مزيّنة ممّا يؤكّد معنى أداء هذه السّور أداء قائما على تزيين الصّوت وتحسينه. ويبدو أنّ قراءة

(1) ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص100، وفيه أيضا: «حدثنا أبو عثمان قال: كان أبو موسى الأشعري يصلّي بنا فلو قلت إنّي لم أسمع صوت صنج قطّ ولا بربط قطّ كان أحسن منه»، نفسه، ج4، ص101.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ح. ب. ر).

(3) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج21، ص34.

(4) انظر وصفا لغناء الجنّة ضمن القرطبي (أبو عبد الله محمّد بن احمد الأنصاري): الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ج14، ص11، كذلك ابن حبيب الأندلسي(عبد الملك، تـ238 هـ): وصف الفردوس، دار الكتب العلميّة، ط1، 2002، باب ما جاء في سماع أهل الجنّة، ص ص 59-61.

(5) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ح. ب. ر).

الصّوفية المسمّاة «التغبير» ليست سوى تحريف للتّحبير، وقد وصفها ابن منظور بالقول: «وقد سمّوا ما يطرّبون فيه من الشّعر في ذكر الله تغبيرا كأنّهم إذا تناشدوه بالألحان طرّبوا فرقّصوا وأرهجوا فسُمّوا مغبّرة لهذا المعنى. قال الأزهري: وروينا عن الشافعي رضي الله عنه، أنّه قال: أرى الزّنادقة وضعوا هذا التّغبير ليصدّوا عن ذكر الله وقراءة القرآن، وقال الزجّاج: سمّوا مغبّرين لتزهيدهم النّاس في الفانية وهي الدّنيا، وترغيبهم في الآخرة والباقية»[1]. إنّ تشابه اللّفظين والعَناء الذي لقيه اللغويّون في استنباط معنى التغبير (التغبير: التنفير من الغابرة؟) يرجّح لدينا أنّ التّغبير ليس سوى تحريف للفظ التّحبير. ولا شكّ في أنّ هذا الأداء لا يقتصر عند المتصوّفة على الشّعر بل يشمل كذلك المواعظ والقرآن وغير ذلك مما يدخل في باب الذّكر[2]. وجاء في العمدة في باب الإنشاد قوله: «وغناء العرب قديما على ثلاثة أوجه: النصّب والسّناد والهزج... أما التغبير فهو تهليل أو تردّد صوت بـقراءة أو غيرها»[3].

إنّ قول ابن رشيق يكشف عن أنّ التغبير ضرب من الأداء تتنازعه قراءة القرآن وإنشاد الشّعر، ونحن نعتقد أنّ التّغبير هو نفسه التحبير الذي عرفه الشّعر منذ الجاهليّة. وفي ما يلي أمثلة لاستخدامه في الشّعر الجاهليّ.

لقد أطلق القدماء على الشّاعر الجاهليّ طفيل الغنويّ لقب المحبّر[4]، وأطلقوا

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، مادة (غ. ب. ر). وجاء عن الحسن بن عبد العزيز الجروي قال: سمعت الشافعي يقول: خلّفت في العراق شيئا يسمّى التغبير وضعته الزنادقة يشتغلون به عن القرآن» البيهقي: مناقب الشافعي، ج1، ص283.

(2) راجع: صابر سويسي: الفناء في التّجربة الصّوفية، نشر مؤمنون بلا حدود، المغرب-لبنان، ط1، 2018، تقنيات بلوغ الفناء، ص ص 86-101.

(3) ابن رشيق: العمدة، ص1128-1130.

(4) ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج1 ص444، كذلك طفيل الغنويّ: الدّيوان، ص7، وجاء في شرح أشعار الهذليّين بمناسبة شرح بيت أبي صخر الهذليّ: (الكامل)

يَنسلن في طُرُقٍ سباسبَ حوله   كقِدَاحِ نبْلٍ محبَّرٍ لم ترصفِ

أخبرني الأصمعيّ قال: «كان طفيل الغنويّ يسمّى في الجاهليّة محبِّرًا وذلك لأنه كان يزيّن شعره ويحسّنه، والمحبّر: المحسّن المزيّن لكلّ شيء». ص1085، كذلك ابن منظور: لسان العرب، مادة (ح. ب. ر). ونعتقد أنّ ما جاء ضمن الحصري: زهر الآداب، ج1، ص126-127 من أنّ المحبّر هو لقب لعامر بن الطّفيل سببه خلط الحصري بين الاسمين (طفيل/ ابن الطّفيل).

على قصائد شاعر الأوس قيس بن الخطيم تسمية «حبرات قيس بن الخطيم»[1]. وكثيرا ما وصف الشّعراء قصائدهم بأنها محبّرة، كقول أميّة بن أبي عائذ: (المتقارب)

مـحـبّـرَة مـن صـريـحِ الكلا م ليسَـت كما لصَّق المُحْدثونا[2]

وكقول الراعي: (الطّويل)

فإنّـي زعيـمٌ أن أقـول قصيـدةً محبّـرةً كالنَّقْب بيـن المخـارمِ
خفيفـةَ أعجـازِ المطـيّ ثقيلـة علـى قِرنهـا نزّالـة بالمواسـمِ[3]

اكتفى ابن منظور في شرح معنى التّحبير في هذا الباب بمعنى تحسين الشّعر، وهو شرح يترك الباب مفتوحا على معنيين: معنى تحسين معاني القصيدة وألفاظها، ومعنى تحسين أداء القصيدة. أمّا المعاجم الحديثة المختصّة فقد مالت إلى حمل التّحبير على المعنى الأوّل فقرنته بالتّثقيف وعدّته نقيضا للارتجال[4]. والحقيقة أنّ ما جاء في لسان العرب حول معاني التحبير يضعنا على مفترق طريقين: طريق تحسين النصّ الشّعريّ بمعالجة اللّفظ والتّركيب وطريق تحسين الشّعر بتجويد أدائه. ولكن الدّلالة الأصلية للتّحبير لا يمكن أن تكون لائطة بمعاني التثقيف والتحكيك وما شابهها لأسباب منها:

- أنّ النقاد لم يستخدموا لفظ التّحبير في وصف عمل أهل التّثقيف والتّحكيك من الشّعراء[5]، رغم أنهّم قد نوّعوا في الألفاظ المستخدمة: التّثقيف، التّنقيح، التّحكيك، التّفتيش، التقويم، التنخّل، الحياكة، الحوليّ.

---

(1) قيس بن الخطيم: الدّيوان، تحقيق ناصر الدين الأسد، دار صادر، بيروت، د.ت، راجع المقدّمة ص1 و2، كذلك المرزباني: معجم الشّعراء ص238

(2) شرح أشعار الهذليّين، ج2 ص520

(3) ابن سلام: طبقات فحول الشّعراء، ص163

(4) راجع معجم مصطلحات النقد العربيّ لأحمد مطلوب، وفيه: «التحبير: التحسين/ خلاف الارتجال»، ص ص 141-142. وفيه: «الشّاعر المحبّر هو الذي يحسّن شعره» ص261.

(5) راجع ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ص ص 78-79 في وصف المتكلّف من الشّعر، ونلاحظ أن أبيات سويد بن كراع وعديّ بن الرقاع التي استشهد بها ابن قتيبة لا تستخدم هذا اللّفظ كذلك. راجع أيضا ابن رشيق: العمدة، باب في المطبوع والمصنوع، ج1، ص ص208-217.

- أنّ أبيات كعب بن زهير لا يحضر فيها لفظ التّحبير رغم أنها قيلت لمدح طريقة آل زهير في التّثقيف، ولا يحضر التّحبير كذلك في ردّ مزرّد بن ضرار عليه[6].

- أنّ بيت حسّان بن ثابت: (الكامل)

وأخي من الجنّ البصير إذا حال الكلام بأحسن الحبْر[7]،

يقوم دليلا قاطعا على أنّ التّحبير لا صلة له بالتّثقيف والتّحكيك بما أنّه ينسب التّحبير إلى الجنّ، ولا يمكن أن ينسب للجنّ الكدّ واللّأي والمشقّة في نحت القصيدة لأن الجنّ من ذوي القدرات المفارقة، وإنما الكدّ واللّأي والمشقّة للبشر.

- أنّ الدّلالة القديمة للفظ التّحبير على صلة بالغناء والموسيقى والتّطريب حزنا أو سرورا، والدّليل على ذلك قول أبي موسى الأشعري: «لحبّرتكنّ»، وقول الجاحظ: «تكون العصا محراثا وتكون مخصرة، وتكون المخصرة قضيب حبرة وعود ساجور»[8].

ومن ثمّ يستقيم لنا أنّ التّحبير يعني تحسين الشّعر بتجويد أدائه. ولئن كنّا لا نعلم طرق هذا التّجويد ولا أساليب الأداء الخاصّة بالتّحبير، ولعلّه يعني تزيين الأداء مطلقا وإخراج الكلام غير مخرج العادة، فالرّاجح عندنا أنّ إطلاق اللفظ على أداء الشّعر وعلى أداء القرآن يدلّ على تشابه أداء النصّين عصرَ النّبيّ. ولعلّ جمال صوت أبي موسى وقدرته على التّحبير قدرة تضاهي قدرة طفيل الغنويّ الذي كان النّبيّ يعرفه[9] قد جعلت النّبيّ يمدح «قراءة» أبي موسى ويقعد لها تصحبه زوجاته

---

(6) ابن سلام: طبقات فحول الشّعراء، ص47-48.

(7) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص174.

(8) الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص27. وقد فضّل المحقق عبد السلام هارون لفظ «حبيرة» بدل حبرة رغم إقراره أنّها في سائر النسخ «حبرة». ومما يرجّح ما نذهب إليه أن السّاجور المذكور عقب ذلك هو الزمّارة.

(9) شعر طفيل وطريقته في الأداء كانت معلومة لدى النّبيّ لأنه قيسّي (ونسجّل أنّه قد ذكر عذارى قريش -قوم النّبيّ- في قوله: (الطّويل)

تسوف الأوابي منكبيه كأنها عذارى قريش غير أنْ لم توشّم

طفيل الغنوي: الدّيوان، ص107)، ولأن خلفاء بني أميّة مثل معاوية وعبد الملك بن مروان كانوا يفضّلون شعره (مقدّمة ديوان طفيل، ص ص 7-8، والأغاني، ج15، ص338 و341)، ولأنّ النّبيّ كان مغرما

حينا والمؤمنون جميعا أحيانا أخرى.

من الألفاظ الجامعة بين أداء القرآن وأداء الشّعر كذلك لفظ التّرجيع، فقد جاء في صحيح مسلم: «عن معاوية بن قرّة قال سمعت عبد الله بن مغفل المزني يقول: قرأ النّبيّ ﷺ عام الفتح في مسير له سورة الفتح على راحلته فرجّع في قراءته»[1]. وقال معاوية بن قرّة يعتذر عن محاكاة تلك القراءة: «لولا النّاس لأخذت لكم بذلك»[2]. معلوم أنّ التّرجيع يعني التّرديد والتّكرار، وهو خصيصة من خصائص أداء القرآن معلومة. ولكنّ هذه الخصيصة لا تقتصر على القرآن، ولعلّها من خصائص الغناء عموما، سواء تعلّق الأمر بالشّعر أو بالنّصوص المقدّسة. فقد جاء في معلّقة طرفة قوله: (الطّويل)

إذا نحن قلنا أسمعينا انبرت لنا على رسلها مطروقة لم تشدّد
إذارجّعت في صوتها خلتَ صوتها تجاوب أظآر على ربُع ردِ[3]

وجاء في شعر لبيد قوله: (الكامل)

فنعافِ صارةَ فالقنانِ كأنّها زبرٌ يرجّعها وليدُ يمانِ[4]

لقد كان لغناء القيان أثر كبير في حياة الشّعر الجاهليّ ورواجه[5]، وكان للغناء أثر

بالخيل وطفيل من نعّات الخيل المشهورين حتّى أنه كان يسمّى طفيل الخيل (انظر مقدمة ديوانه، ص8، كذلك الأصفهاني:الأغاني، ج15 ص338). ونلاحظ أنّ حديث النّبيّ: «الخيل في نواصيها الخير معقود» شبيه بقول طفيل: (الطّويل)

وللخيل أيّام فمن يصطبرْ لها ويعرفْ لها أيّامها الخيرَ تعقب

الدّيوان، ص49)، ولأنه كان معاصرا للنبي أو قبله بقليل (يرجح وفاته سنة 610 م). وقد كان شعره ضمن المائة صوت المختارة في الأغاني، و«روى إسحاق عن أبيه عن سياط عن يونس أن هذا أحسن صوت صنعته جميلة» (الأصفهاني: الأغاني، ج15، ص336).

(1) مسلم: الصّحيح، باب قراءة النّبيّ ﷺ سورة الفتح يوم فتح مكّة، ضمن كتاب صلاة المسافرين وقصرها، حديث رقم 1737.

(2) نفسه، حديث رقم 1738.

(3) الزوزني: (أبو عبد الله): شرح المعلّقات السبع، الدار العالمية، بيروت، 1992، ص58.

(4) لبيد بن ربيعة: الدّيوان، ص266.

(5) راجع ناصر الدين الأسد: القيان والغناء في العصر الجاهلّي، دار المعارف، مصر، د.ت، الباب الثاني: أثر القيان في الشّعر الجاهليّ، ص ص 161-210، وقد أحصى الباحث 27 قصيدة مغنّاة في الجاهليّة، ص ص

كذلك في بنية هذا الشّعر. ذلك أنّ التّرجيع يستلزم التّكرار: تكرار الألفاظ والجمل والمقاطع التركيبيّة، وهو أمر نلاحظه في الشّعر الجاهليّ وفي القرآن كذلك.

ولكن هل كان الغناء مقصورا على القيان؟ ومن ثمّ فإنّ أداء الشّعر وإنْ شابه أداء القرآن ظلّ الفرق بينهما واضحا من خلال جنس المؤدّي وحال المجلس؟

نعتقد أنّ بعض الشّعراء كانوا يؤدّون شعرهم بأنفسهم شأن الأعشى صنّاجة العرب، ونعتقد كذلك أنّ بعض ألدّ أعداء محمّد: النّضر بن الحارث، كان يؤدّي الشّعر القصصي غناء. ويتجلّى هذا الأمر من خلال الرّبط بين ثلاثة أخبار:

الأوّل: «وكان النّضر بن الحارث من شياطين قريش، وممّن كان يؤذي رسول الله ﷺ، وينصب له العداوة، وكان قد قدم الحيرة، وتعلّم بها أحاديث ملوك الفرس، وأحاديث رستم واسبنديار، فكان إذا جلس رسول الله ﷺ مجلسا فذكّر فيه بالله، وحذّر قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نقمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام، ثم قال: أنا والله يا معشر قريش، أحسن حديثا منه، فهلمّ إليّ، فأنا أحدّثكم أحسن من حديثه، ثم يحدّثهم عن ملوك فارس ورستم واسبنديار، ثم يقول: بماذا محمّد أحسن حديثا منّي؟»[1].

الثاني: «كانت قريش إنما تغنّي ويُغَنّى لها بالنَّصب نصب الأعراب لا تعرف غيره حتّى قدم النّضر بن الحارث وافدا على كسرى فمرّ بالحيرة فتعلّم ضرب العود وغناء العبّاد فعلّم أهل مكّة.»[2]

191-194. كذلك شوقي ضيف: الشّعر والغناء في مكّة والمدينة لعصر بني أميّة، دار المعارف، مصر، ط4، د.ت. وقد خصّص الباحث حيّزا للشّعر والغناء في العصر الجاهليّ وزمن النّبيّ والخلفاء في المدينة، ص ص39-45 وفي مكّة، ص ص 178-182.

(1) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج1، ص219. ويبدو من خلال الخبر أن النّبيّ كان يميل إلى إسماع قريش القصص القرآنيّ، وهو ما تؤكّده أخبار أخرى: فعمر قد أسلم بعد أن استمع إلى سورة طه (وهي قصصيّة) ونسجّل أنه وصف ما سمعه قبل تبيّنه بالهينمة (ابن سعد: الطّبقات، ج3، ص248)، والهينمة أدخل في باب الأداء على حرف.

(2) الكلبي (هشام بن محمّد): مثالب العرب، تحقيق أمجد حسن سيد أحمد، جامعة بنجاب-لاهور، 1977، ص30.

الثالث: خبر استثناء النّبيّ النّضر بن الحارث من العفو من جملة أسارى بدر[1]، بل إنّ شعر قتيلة أخته فيه يؤكد أنّ النّبيّ لم يقبل فيه الفدية شأن سلوكه في الأسرى عادة[2].

إنّ إفراد النضر بن الحارث بالقتل لا يمكن تبريره إلا من خلال مزاحمته النّبيّ على الذّكر، وهو ذكر قائم على قصّ قصص الأمم الغابرة بضرب من التغنّي سواء كان النّضر بن الحارث فيه مقلّدا للنبيّ أو كان النّبيّ فيه جاريا على سنن القوم في التفنّن في أداء القصص، خصوصا أنّ الثقافات الشفويّة تعرف هذا النوع من الفنّ[3]. ولعلّ ما يرجّح رأينا ذهاب المفسّرين إلى أنّ الآية: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾ (لقمان 31/ 6) قد نزلت في النّضر بن الحارث[4]. ولئن ذهب هؤلاء المفسّرون إلى أنّ الآية في تحريم الغناء مركّزين نظرهم على عبارة: «لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ»، فإننا نودّ لفت النّظر إلى المقطع القائل: ﴿لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًاۚ﴾[5]. وهو مقطع دالّ على محاكاة للآيات اعتبرها القرآن استهزاء. وهي محاكاة في المتن (القصص) وفي الأداء (الغناء).

نختم باب الألفاظ المشتركة بين أداء الشّعر وأداء القرآن بلفظ التّرسيل، فقد جاء عن ابن سعد في باب صفة كلام النّبيّ: «عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول

---

(1) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج1 ص216، كذلك البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر): أنساب الأشراف، حققه وقدّم له سهيل زكار ورياض زركلي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996، ج1، ص158-163.

(2) نعني قولها: (الكامل)

ما كان ضرّك لو مننتَ وربّما	منَّ الفتى وهو المغيظ المُحنق
أو كنتَ قابلَ فِدْيةٍ فليُنفقنْ	بأعزِّ ما يغلو به ما ينفق،

ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص22.

(3) راجع لويس جون كالفي: التقاليد الشفهيّة، تعريب رشيد برهون، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2012، الفصل الثاني: بنية النص الشفهي، ص ص 41-68. وقد جمع الأسود بن قريع التّميمي بين وظيفتيْ القاصّ والشّاعر ممّا يعني أداء القصص غناء أو شعرا على الأقل، راجع ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج1، ص62.

(4) راجع مثلا: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج14، ص36-37.

(5) قال القرطبي: «والهاء في»يتّخذها «كناية عن الآيات»، نفسه، ج14، ص39.

الله ﷺ لا يسرد سردكم هذا، يتكلّم بكلام فصل يحفظه من سمعه» و«عن جابر بن عبد الله قال: كان في كلام رسول الله ﷺ ترتيل وترسيل»[1]. وجاء عن طرفة قوله: (الطّويل)

إذا نحن قلنا أسمعينا انبرت لنا — على رسلها مطروقة لم تشدّد

وعن ابن رشيق في باب الإنشاد قوله: «ويقال للمراسل في الغناء المتالي»[2].

يبدو أنّ التّرسيل يقوم على الأداء بنسق بطيء ممّا يسمح بالمدّ في موضعه أو في غير موضعه ولكن بمدّ الصوت على مساحة زمنيّة تفوق مساحة الأداء في الإنجاز اليوميّ العاديّ للكلام. ولعلّ ما يثبت ذلك بعض الأخبار المأثورة عن قراءة النّبيّ القائمة على المدّ[3]، أو عن قراءة بعض أصحابه ممّا جعله يصف بعضهم بالأوّاهين لقراءتهم المخصوصة[4].

إنّ هذا الاشتراك اللّفظي في وصف أداء القرآن وأداء الشّعر ليس ناجما عن قصور في اللّغة العربيّة في وصف الأصوات وهي اللغة المبرّزة في هذا الباب، وإنما هو اشتراك دالّ على تشابه لافت بين أداء النصّين.

---

(1) ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص323.

(2) ابن رشيق: العمدة، ج2، ص1130.

(3) جاء عن ابن سعد: «سُئل أنس: كيف كانت قراءة رسول الله؟ فقال: كانت مدّا، ثم قال بسم الله الرحمان الرحيم، يمدّ بسم الله، ويمدّ الرحمان، ويمدّ الرحيم» الطّبقات، ج1، ص323، وجاء عنه أيضا: «عن ربيعة بن كعب الأسلميّ: «كنت أسمع الهويّ من الليل سمع الله لمن حمده وأسمع الهويّ من الليل الحمد لله ربّ العالمين»، ج5، ص218، وربيعة من أهل الصفّة ممّا يعني أنه يسمع قراءة النّبيّ «الحمد لله ربّ العالمين» وهي تمتدّ على فترة زمنيّة طويلة من الليل مما يؤكّد صفتي المدّ والتّرجيع في هذه القراءة. ومعلوم أنّ المدّ من خصائص أداء الشّعر»، راجع المقدود (المهدي): تحمّل النصّ في الثّقافة العربيّة: في أداء القرآن والشّعر، ص18.

(4) وصف النّبيّ عبد الله ذي البجادين لقراءته بأنه أوّاه، (ابن سعد: الطّبقات، ج5، ص142). وجاء في الإصابة «أنه كان يلزم باب النّبيّ ويرفع صوته بالذّكر، فقال عنه النّبيّ: «هو أحد الأوّاهين»، وقد ارتجز بالنّبيّ كذلك، ابن حجر: الإصابة في تميز الصّحابة، ج4، ص139-140. وقارن بالقرآن: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ (التوبة 9/ 114) و﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُّنِيبٌ﴾ (هود 11/ 75)، وبما ورد في ديوان كعب بن زهير في وصف النّداء بالتأبيه»، كعب بن زهير: الدّيوان، صنعة أبي سعيد السكري، شرح ودراسة مفيد قميحة، دار الشواف للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1989، ص70.

ب. في تلقّي الأداءيْن

لقد سيّجت المنظومة الدّينيّة القرآن لتجعله بمعزل عن الشّعر، وسيّجت الشّعر لتجعله بمعزل عن الدّين. وقامت طائفة هائلة من الأخبار في تمييز النّبيّ عن الشّاعر، وفي تمييز التّرتيل عن الإنشاد[1]. ونشأت أحكام فقهيّة على سطح تلك الأخبار -أو لعلّ الفقه كان تربة خصبة للأخبار- أحكام في شروط قراءة القرآن تسلّحت بجهاز من المصطلحات يوهم بفرق بيّنٍ بيْن أداء النصّيْن القرآنيّ والشّعريّ. ومع ذلك فإنّنا سنعوّل على طائفة من الأخبار نميل إلى تصديقها لأنّها قد وردت لا على سبيل دعم الاتّجاه السّائد في فهم الدّين، وإنّما على سبيل حضور الاتّجاه المهمّش المستبعَد الذي يحدث له أن يُفلت من عين الرّقيب. هذه الأخبار هي:

أ-«...وقصّته (عبد الله بن رواحة) مع زوجته في حين وقع على أَمَته مشهورة، رويناها من وجوه صحاح، وذلك أنه مشى ليلة إلى أَمَةٍ له فنالها، وفطنت له امرأته، فلامتْه فجحدها. فقالت له: إن كنت صادقا فاقرأ القرآن فالجُنب لا يقرأ القرآن، فقال: (الوافر)

شـهـدتُ بـأنّ وعـد الله حـقّ — وأنّ الـنّـار مـثـوى الكافريـنـا
وأنّ العـرشَ فـوق الـماءِ حـقّ — وفـوق العـرشِ ربّ العالمينـا
وتـحـمـلـه مـلائـكـة غـلاظ — مـلائـكـة الإلـه مـســوّمـيـنـا

فقالت امرأته: صدق الله، وكذبت عيني، وكانت لا تحفظ القرآن ولا تقرؤه»[2].

---

(1) جمع نفيد كرماني هذه الأخبار الدالّة على «الانبهار الرّائع والافتتان العظيم الذي أثاره القرآن لدى معاصريه»، راجع نفيد كرماني: بلاغة النور، الفصل الأوّل: أوائل السامعين، ص ص 13-123، وفيه أنّ الجنّ والشّياطين «أسلمت لأنّها لم تستطع أن تنفكّ من إسار القرآن»؟ ص55. وقد صرّح المؤلّف بنزعته في التأليف حين قال: «إننا عندما نقوم في هذا الفصل بتجميع بعض الأخبار عن ردود أفعال بعض صحابة محمّد لّما سمعوا القرآن، فليس مقصودا من هذا التجميع أيّ معالجة نقديّة تاريخيّة لما حدث في واقع الأمر آنذاك، وإنّما نحاول تقريب الصّورة كما ترسمها مصادر المسلمين»، ص17.

(2) ابن عبد البَرّ: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج1 ص538. ونلاحظ أنّ ابن حجر رغم نقوله الكثيرة عن ابن عبد البر قد أسقط هذا الخبر. راجع حول هذا الخبر مقدمة ديوان عبد الله بن رواحة، ص 92-93 وفي الدّيوان ثلاث مقطوعات ترتبط بهذا الخبر ولا نعلم إن كان ابن رواحة قد دأب على ذلك أم أنّ الرّواة قد كرّروا الحادثة، راجع الدّيوان، ص162 و163و165.

ب- «...قال عوانة في ما رواه عنه هشام بن الكلبي: خطبنا عتبة النهّاش العجلي فقال: ما أحسن شيئا قاله الله جلّ وعلا في كتابه: (الخفيف)

ليس شيء على المنون بباق | غير وجه المسبّح الخلّاق

قال: فقمت إليه فقلت: الله عزّ وجلّ لم يقل هذا وإنما قاله عديّ بن زيد. فقال: والله ما ظننته إلا من كتاب الله»[1].

ج-«...وكان صالح بن سليمان راوية لذي الرّمّة، فأنشد يوما قصيدة له، وأعرابيّ من بني عديّ يسمع، فقال: أشهد عنك -أي إنّك- لفقيه تُحسن ما تتلوه، وكان يحسبه قرآنا»[2].

إنّ هذه الأخبار المبكّرة التي تعود إلى زمن النّبيّ وإلى عهد بني أميّة (فقد توفّي عبد الله بن رواحة سنة 8 هـ وتوفّي ذو الرمّة سنة 117هـ وكان عتبة النهّاش العجليّ واليا للأمويّين) تكشف عن تماثل لدى المتقبّلين الأوائل بين القرآن والشّعر حتّى إنّ بعضهم حسب القرآن شعرا، وحسب بعضهم الشّعر قرآنا. ولئن كان يمكن ردّ الخبرين الثاني والثالث إلى مسلّمات تحكّمت في عصر التّدوين منها جهل ولاة بني أميّة بالدّين، وجهل الأعراب بكلّ مقتضيات الفكر السّليم، وعدّهما من ثمّ من الأخبار الموضوعة، فإنّ الخبر الأوّل لا يمكن ردّه ولا عدّه خبرا موضوعا لأنه تعلّق بصحابيّ شهير من شهداء غزوة مؤتة، ولأنّ أجيال الأخباريّين قد حرصت كل الحرص على إخراج سيرة هؤلاء الأصحاب في صورة فذّة. ولعلّ قول ابن عبد البرّ في مطلع خبره: «وقصّته مع زوجته في حين وقع على أمَته مشهورة» ممّا يبرّر إيراد هذه القصّة وإن كانت تنحو منحى مغايرا لغايات التّحديث عن سيرة الجيل الأوّل من المؤمنين.

إنّ جهل الزّوجة بالقرآن: «وكانت لا تحفظ القرآن ولا تقرؤه» من جهة، وعدّها ما استمعت إليه من شعر قرآنا من جهة ثانية، لا يعني سوى أمر واحد هو

---

(1) ابن النديم (محمّد بن اسحاق): الفهرست، ضبطه وشرحه وعلّق عليه وقدّم له يوسف علي طويل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1996، ص145-146 (ضمن الفن الأول من المقالة الثالثة). وانظر القصيدة التي مطلعها هذا البيت ضمن: عدي بن زيد: الدّيوان، ص150-151.

(2) الأصفهاني: الأغاني، ج18، ص11.

أنّ أداء النصّ الشّعريّ كان مماثلا تمام المماثلة لأداء النصّ القرآنيّ. فهي قد حسبت أنّ زوجها يتلو عليها قرآنا من خلال مقارنة أدائه بما اعتادت عليه أذنها من أداءٍ للقرآن. أمّا زوجها -وقد كان شاعرا- فأدّى بعض أبياته وهو عالم تمام العلم أنّه كاسب ثقتها لا محالة.

يمكن الاعتراض على ما نذهب إليه بالقول إنّ بين أداء القرآن وأداء الشّعر فرقا بيّنا لكنّ ابن رواحة قد لجأ إلى حيلة كيّسة فأدّى الشّعر على «لحن» القرآن، ومن ثمّ أوقع زوجته في الوهم. ولكنّ أخبارا أخرى في مزج القرآن بالشّعر تؤكّد أنّ النصّين ملتبسان من جهة الأداء إن لم نقل هما متماثلان. من هذه الأخبار:

-خبر حضرميّ بن عامر في وفد من بني أسد: «...فقال النّبيّ لحضرميّ: أتقرأ شيئا من القرآن؟ قال: فقرأ: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ (الأعلى 87/ 1-3) والّذي أنعم على الحبلى. فأخرج منها نسمة تسعى. بين شغاف وحَشى». فقال رسول الله ﷺ: لا تزيدنّ فيها فإنها شافية كافية. قال أخبرنا بهذا كلّه هشام بن محمّد بن السّائب الكلبي عن أبيه قال: كان حضرميّ بن عامر شاعرا»[1].

-وخبر الحارث بن أبي وجزة وكان آدم طويلا «فصلّى خلف عمر فسمعه يقول: ﴿كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ﴾ (المنافقون 63/ 4) فقال: أبي تعرّض يا ابن الخطّاب؟ والله لا أصلّي خلفك أبدا، وأشار المرزبانيّ إلى خبره هذا في معجم الشّعراء، وزاد أنه عاش حتّى أقعدت رجلاه»[2].

إنّ مدخل الاعتراض في خبر ابن رواحة قائم على جهل زوجته بالشّعر، لذلك

---

(1) ابن سعد: الطّبقات، ج6، ص158، كذلك ابن حجر: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج2، ص ص 83-84، وتتعلّق الزّيادة نفسها فيه بسورة عبس. ونحن نميل إلى أنّ الخبر متعلّق بسورة الأعلى لا بسورة عبس لثلاثة أسباب أوّلها ما توفّره سورة الأعلى من فاصلة موحّدة قائمة على المدّ، وثانيها ما تحتوي عليه سورة عبس من تقريع للنبيّ، وثالثها ما نعثر عليه من أخبار في تباري القوم في حفظ سورة الأعلى، كقول البراء بن عازب: «ما قدم رسول الله (المدينة) حتّى قرأت «سبّح اسم ربّك الأعلى» وسورا من المفصّل» ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص201.

(2) ابن حجر: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج1، ص699.

قارعنا ذلك الاعتراض بخبرين عن رجلين شاعرين. ففي الخبر الأوّل لم يستطع حضرميّ بن عامر كبح جماح نفسه عن مداخلة آيات بأبيات. ونحن نعتقد أنّ وحدة الرويّ/ الفاصلة قد تشجّع على الخلط، لكنّه سبب لا يبدو كافيا البتّة للخلط لو كان الأداء مختلفا والفرق بيّنا. أما في الخبر الثاني فإنّ أداء عمر بن الخطاب للآية كان لا شكّ يذكّر بأداء الشّعر، وهو ما جعل الحارث بن أبي وجزة (وهو شاعر أي عارف بأداء الشّعر على الأقلّ) يظنّه تعريضا به أي يحمله على باب الهجاء (والأعاريض) أي على الشّعر.

إنّ آثار التّشابه البيّن في أداء النصّين القرآنيّ والشّعريّ التي حاولنا تبيّنها رغم تكتّم المصادر، تبدو لنا أمرا طبيعيّا. وليس الفصل بين أداء القرآن وأداء الشّعر إلاّ من متطلّبات الاعتقاد وشروط القراءة التي استقامت وترسّخت على التّدريج. أمّا خلال العقود الأولى التي راج فيها النصّ القرآنيّ، فإننا نعتقد أنّ العربيّ قد تعامل مع القرآن في باب الأداء تعامله مع النّصوص المخرجة على غير العادة، وعلى رأسها الشّعر، خصوصا أنّ مجلس النّبيّ وأصحابه في المسجد كان عامرا بالشّعر وبالقرآن معا[1]، وكان بعض أصحابه قبل الإسلام من ندماء الشّعراء[2]. ولعلّ ما شجّع العربيّ على ذلك خصائص النصّ القرآنيّ نفسه، وهي خصائص نكتفي منها بقول السيوطي: «كثُر في القرآن ختم الفواصل بحروف المدّ واللّين وإلحاق النّون، وحكمته وجود التمكّن من التّطريب بذلك»[3].

---

(1) الأصفهاني (أبو نعيم): منتخب من كتاب الشعراء، تحقيق ابراهيم صالح، دار البشائر، بيروت، ط1، 1994، ص43.

(2) كان الزبير بن العوّام مثلا نديما لأبي الطمّحان القيني، راجع ابن حجر: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج2، ص 156.

(3) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص205.

الفصل الثاني

في العلاقة من داخل النصّ

1. الإعجاز

قلّ أن راجت مقالة من مقالات الإسلاميّين رواج مقالة الإعجاز البيانيّ القرآنيّ قديما وحديثا. فقد هيمنت هذه المقالة على العقول قديما حتّى إنّ الإعجازيّين كثيرا ما ذكروا في مقدّمات مصنّفاتهم وجوها كثيرة للإعجاز لكنّهم سرعان ما أهملوها لتتمحّض مصنّفاتهم لبيان أسرار الإعجاز البيانيّ[1]. أمّا حديثا فإنّ القائلين بالإعجاز لم يفلحوا في تجاوز القول بالإعجاز البيانيّ رغم وعيهم بالحاجة إلى ضروب أخرى من الإعجاز مجاراة للعصر لعلّ أهمّها الإعجاز العلميّ. ويلاحظ المتأمّل أنّ القدماء قد شيّدوا نظريّاتهم في الإعجاز البيانيّ القرآنيّ بالاعتماد على مقارنته بالشّعر أساسا. فقد استهلّ الباقلاني كتابه في إعجاز القرآن بفصل «في

(1) ذهب الرمّاني مثلا إلى أنّ «وجوه إعجاز القرآن تظهر من سبع جهات: ترك المعارضة مع توفّر الدّاعي وشدّة الحاجة، والتحدّي للكافّة، والصّرفة، والبلاغة، والأخبار الصّادقة عن الأمور المستقبلة، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة» ولكنّه لم يهتم في مصنّفه إلا بالبلاغة، راجع ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، حقّقها وعلّق عليها محمّد خلف الله ومحمّد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، د.ت، ص ص 73-113. وأشار الخطابي صراحة إلى تفضيل الإعجاز البيانيّ على غيره من سائر أنواع الإعجاز، راجع ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص23-24. أما الباقلاني فقد ذكر للإعجاز ثلاثة أوجه أولها الإخبار بالغيوب، وثانيها أميّة النّبيّ، وثالثها أنه بديع النّظم، عجيب التّأليف، متناه في البلاغة (ص 33) وقد خصّ الوجه الأوّل والثّاني ببضع صفحات وأنفق كتابه في الوجه الثّالث، راجع الباقلاني: إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، مصر، د.ت.

نفي الشّعر من القرآن»[1]، وقارن بين القرآن وبين أشعار شعراء فحول مثل امرئ القيس والبحتري[2]، أما الجرجاني فقد أطنب في بيان فضل الشّعر ليتسنّى له تفضيل القرآن عليه لاحقا[3]، ولم تسلم من هذه الخصيصة مصنّفات البلاغة ولا مصنّفات السّيرة النبويّة ولا حتّى مصنّفات الفقه والتّفسير[4].

ولم تكن تلك المقارنة من باب البحث عن مسوّغات تفضيل النصّ القرآنيّ على النصّ الشّعريّ فحسب، بل كانت كذلك من باب تسويغ استعمالات القرآن اللغويّة الشاذّة أو الدّخيلة[5]. وهو أمر يدفع إلى الانتباه إلى خصيصة وسمت مصنّفات الإعجازيّين تتمثّل في أنّهم استخدموا الشّعر في أحايين كثيرة خصما وحكما في الآن ذاته. وشاعت معتقدات هؤلاء أن يقرّ الخصم لخصمه بالتفوّق اللّغويّ وأن يُنجده إذا ما أعوزته الحجّة! وقد قادت المقارنة الضمنيّة أو المعلنة بين القرآن والشّعر إلى

---

(1) الباقلاني: إعجاز القرآن، ص ص51-59.

(2) نفسه، ص ص155-249.

(3) راجع الجرجاني (عبد القاهر): دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود محمّد شاكر، د.ن، ود.ت، ص ص 11 - 28، وخاتمته في «وصفهم الشّعر وعمله وإدلالهم به»، ص ص 511-518. والأمر نفسه نلاحظه في مصنّف الجرجاني الموسوم بـ«الرّسالة الشافية» (منشورة في ذيل دلائل الإعجاز)، فقد استهلّها بالحديث عن «تقديم الشّعراء وتفضيلهم»، ص ص 575-596.

(4) بالنسبة إلى مصنّفات البلاغة يمكن التّمثيل بمصنّف السكاكي الذي ختمه بفصل في «علم الشّعر ودفع المطاعن»، راجع السكاكي (أبو يعقوب يوسف): مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987، ص ص 515-601. ويمكن التّمثيل له كذلك باشتراطهم عنصر النيّة في الشّعر حتّى يخلّصوا الآيات الموزونة من صفة الشّعر، راجع مثلا ابن رشيق: العمدة، ج1، ص193، وبالنّسبة إلى مصنّفات السّيرة النّبويّة يمكن التّمثيل لذلك بخبر الوليد بن المغيرة حين استمع إلى القرآن فنفى عنه صفة الشّعر، راجع مثلا ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج1، ص264، كذلك ابن سعد: الطّبقات، ج 4، ص 206 وص 227، أما بالنّسبة إلى مصنّفات الفقه والتّفسير فيمكن تبيّن ذلك من خلال الفصول التي عقدوها لـ«كراهة الشّعر».

(5) أورد الخطابي اعتراضات المعترضين على فصاحة القرآن في آيات منها: ﴿فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ﴾ (يوسف 12/ 17) و﴿ذَٰلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ﴾ (يوسف 12/ 65) و﴿وَانطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَىٰ آلِهَتِكُمْ﴾ (ص38/ 6) و﴿هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ﴾ (الحاقّة 69/ 29) و﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ (العاديات 100/ 8) و﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ (المؤمنون 23/ 4) و﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ﴾ (الحج 22/ 25) و﴿لَا أُقْسِمُ بِهَٰذَا الْبَلَدِ﴾ (البلد 90/ 1) و﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ﴾ (الرعد 13/ 31)، ووجه الاعتراض على هذه الآية الأخيرة عدم ورود جواب الشّرط)...ثمّ احتجّ لها بالشّعر، راجع ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ص 38-55.

تفضيل القرآن على الشّعر، وذلك من خلال أربع سمات هي: تفوّق القرآن تفوّقا مطلقا بينما تفوّق الشّعراء نسبيّ: في عصر أو مصر أو غرض من الأغراض، وعدم تفاوت مقاطع النصّ القرآنيّ بينما يتفاوت شعر الشّاعر الواحد جودة، وخرق القرآن لطريقة العرب في النّظم بينما ينسج الشّعراء أقاويلهم وفق قواعد معلومة، وعجز الشّعراء عن الإتيان بمثل القرآن حين دُعوا إلى ذلك فكاعوا وجبنوا على حدّ عبارة الخطابي، وهو عجز امتدّ إلى من لحق من الشّعراء[1]. ولئن كان من اليسير ردّ هذه الحجج وبيان تهافت استدلالات الإعجازيّين وتناقضهم وتحاملهم على الشّعر وتعويلهم على الذّوق الخاصّ حينا وعلى مقتضيات العقيدة حينا آخر في مواضع كثيرة[2]، فإنّه من المفيد تفسير سبب هذا التّركيز على المقارنة بين القرآن والشّعر دون غيره من ضروب بلاغة العرب.

يجيب القائلون بالإعجاز البيانيّ على هذا السّؤال ضمنيّا بالقول إنّ الشّعر ظلّ قبل الإسلام وبعده أرقى شكل من أشكال التّعبير اللّغوي عند العرب، وبالتّالي فإنّ القرآن حين تحدّى العرب أن يأتوا بمثله فإنّما كان في الحقيقة يتحدّى أرباب الكلام فيهم وهُمْ الشّعراء. ومن ثمّ فإنّ عجز الشّعراء المعاصرين لمحمّد -ومن جاء بعدهم- عن مجاراة بلاغة القرآن يقوم دليلا على إعجاز النصّ القرآنيّ.

ويقودنا هذا الضّرب من الاستدلال إلى التّساؤل عن معنى عجز الشّعراء الذي يقيم عليه الإعجازيّون حجّتهم: هل يعني ذلك أنّ الشّعراء حاولوا مضاهاة النصّ القرآنيّ ولكنهم قصروا عن ذلك (كاعوا بعبارة الخطابي) أم يعني أنهم سكتوا عن ذلك التحدّي (جبنوا بعبارة الخطابي)؟

---

(1) استفدنا في استقراء هذه السّمات الأربع إضافة إلى مصنّفات الإعجاز القرآنيّ من مقال الأستاذ الهادي الجطلاوي: مباشرة النصّ الشّعريّ عند الإعجازيّين، ضمن مجلّة موارد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، ع2، 1997، ص ص 9-35.

(2) راجع الهادي الجطلاوي: مباشرة النصّ الشّعريّ عند الإعجازيّين، ص ص 9-35، كذلك المليشي (منبرة بن الشيخ): القرآن والشّعر، دراسة في خصائص الأسلوب، بحث لنيل شهادة الدّراسات المعمّقة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، نسخة مرقونة، 2007، ص ص 37-49.

تفيدنا مصنّفات القدماء في الإجابة عن هذا السّؤال رغم التّعتيم الذي مارسه حرّاس العقيدة الإسلاميّة على النّصوص المعارضة للقرآن. فقد احتوت الإشارات الضّنينة في المدوّنة العربيّة الإسلاميّة على أسماء بعض من قبِل رهان التحدّي، ويفاجأ الباحث حين يقف على أنّ الشّعراء لم يكونوا البتّة ضمن القائمة: فقد ذكر القدماء النّضر بن الحارث[1] -وقد قتله النّبيّ- ومسلمة بن حبيب الحنفي[2] -وقد قتله خلَف النّبيّ- من معاصري محمّد، وذكروا كذلك ابن المقفّع[3] -وقد قتله خلف النّبيّ- من لاحقيه. لكنّ هذا المصير الذي لاقاه معارضو النصّ القرآنيّ النّاسجون على نحوه لا يعني البتّة أن الشّعراء قد جبنوا عن معارضته وإنّما يعني أنّ الشّعراء لم ينهضوا إلى معارضته لانّ التحدّي القرآنيّ لم يكن يعني في واقع الأمر شيئا لديهم. وتحتاج هذه الفكرة التي رجّحناها إلى شرح وتفصيل.

تعود فكرة الإعجاز البيانيّ القرآنيّ إلى الآيات التي تحدّى فيها القرآن المتقبّلين الأوائل أن يأتوا بكلام يضاهيه. وقد ورد هذا التحدّي في خمس آيات هي:

-﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة 2/ 23).

- ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (يونس 10/ 38).

-﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (هود 11/ 13).

---

(1) جاء في السّيرة النّبويّة لابن هشام: «وكان النّضر بن الحارث من شياطين قريش، وممن كان يؤذي رسول الله ﷺ، وينصب له العداوة، وكان قد قدم الحيرة، وتعلّم بها أحاديث ملوك الفرس، وأحاديث رستم واسبنديار، فكان إذا جلس رسول الله ﷺ مجلسا فذكّر فيه بالله، وحذّر قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نقمة الله، خلَفه في مجلسه إذا قام، ثم قال: أنا والله يا معشر قريش، أحسن حديثا منه، فهلمّ إليّ، فأنا أحدّثكم بأحسن من حديثه، ثم يحدّثهم عن ملوك فارس ورستم واسبنديار، ثم يقول: بماذا محمّد أحسن حديثا مني؟» ج1، ص219.

(2) الخطابي: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص55.

(3) الباقلاني: إعجاز القرآن، ص32.

-﴿قُل لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء 17/ 88).

-﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾ (الطور 52/ 34).

إنّ التحدّي القرآنيّ الوارد في هذه الآيات لا يمكن فهمه إلّا بالعودة إلى سنّة من سنن الإنتاج في الشّعر العربيّ قبل الإسلام وبعده. نعني بهذه السنّة سنّة تحدّي الكافّة ورميهم بالعجز عن مجاراة الشّاعر القائل وعن السّبح معه في بحر الشّعر. ونحن نسمّي ذلك سنّة لأننا نكاد لا نعدم شاعرا من المتقدّمين والمتأخّرين لم يقل قولا أو أكثر في هذا المعنى حتّى أنه يجوز القول إنّ التحدّي بالشّعر هو لازمة من لوازم النصّ الشّعريّ. وفي ما يلي أمثلة على ذلك:

قال امرؤ القيس: (الطّويل)

أنا الشّاعر المرهوبُ حولي توابعي   من الجنّ تروي ما أقول وتعزفُ[1]

وقال أوس بن حجر: (الطّويل)

وقد رامَ بحْري بعد ذلك طاميًا   من الشّعراء كلُّ عود ومُقحمِ
فقاؤوا ولو أسطو على أمِّ بعضِهم   أصاخَ فلم يُنصت ولم يتكلّمِ[2]

وقال عنترة: (الكامل)

فلئنْ بقيتُ لأصنعنَّ عَجائبا   ولأُبْكِمنّ بلاغةَ الفصحاءِ[3]

وقال أيضا: (الطّويل)

ألا إنّها خيرُ القصائدِ كلّها   يُفَصَّلُ منها كلُّ ثوبٍ ويُنْسَجُ[4]

---

(1) من القصيدة التي مطلعها:
ديار بها الظلمان والعين تعكف   وقفت بها تبكي وعينك تذرف
وقد رجّح الطاهر الهمامي نسبتها إلى امرئ القيس، راجع القصيدة ضمن الطاهر الهمامي: الشّعر على الشّعر، ص ص 44-45.

(2) أوس بن حجر: الدّيوان، ص123.

(3) عنترة: الدّيوان، شرح الخطيب التبريزي، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط1، 1992، ص22.

(4) نفسه، ص42.

وقال المسيّب بن علس: (الكامل)

فلأُهدينّ مع الرّياحِ قصيدةً   منّي مغلغلةً إلى القعقاعِ
تَرِدِ المياهَ فلا تزال غريبةً   في القومِ بيْن تمثّلٍ وسماعِ[1]

وقال حسّان بن ثابت: (الكامل)

لا أسرِق الشّعراءَ ما نَطَقُوا   بلْ لا يُوافق شعرُهم شعرِي[2]

وقال أيضا: (الطّويل)

يراها الذي لا ينطق الشّعر عنده   ويعجز عن أمثالِها أن يقولها[3]

وقال الأعشى: (الطّويل)

دعوت خليلي مسحلا ودعوا له   جهنّام جدعا للهجين المذمّمِ[4]

وقال سحيم بن وثيل (الوافر):

وماذا يدرك الشّعراء منّي   وقد جاوزت حدّ الأربعين[5]

وقال تميم بن مقبل: (الطّويل)

إذا متُّ عن ذكر القوافي فلن ترى   لها قائلا بعدي أطبّ وأشعرَا[6]

وقال سويد بن أبي كاهل اليشكري: (الرمل)

وأتاني صاحبٌ ذو غيِّثٍ   زَفَيانٌ عند إنفاذ القرعْ
قال لبّيك وما استصرخته   حاقرا للنّاس قوّال القذعْ
ذو عُبابٍ زبِدٍ آذيُّهُ   خمط التيّار يرمي بالقلعْ

---

(1) المفضل الضبي: المفضّليات، ص62.

(2) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص174.

(3) نفسه، ص336.

(4) الأعشى: الدّيوان، ص125.

(5) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج3، ص208. وهو شاعر مخضرم.

(6) ذكره الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص512.

زغـــربـــيّ مـســتــعــزٌّ بــحــرُه ليـس للـمـاهـر فـيـه مـطّـلـعْ[1]

يمكننا أن نسترسل فنأتي لكلّ شاعر من شعراء العربيّة القدماء ببيت أو أكثر في هذا المعنى[2]، وقد فتق شعراء الجاهليّة هذا المعنى وزاد عليه شعراء العصور الإسلاميّة تلوينات جديدة[3]، وسمّوا قصائدهم أحيانا بأسماء تحيل على سور القرآن كالقارعة والدّامغة والفاضحة والخافقة[4]... ممّا يؤكّد أننا إزاء سنّة من سنن القول. وقد خلص باحث في هذه الظاهرة وما شابهها إلى القول عن شعر الجاهليّة: «أوّل ما يتسنّى للباحث الخروج به من ظاهرة الشّعر على الشّعر في الحقبة الجاهليّة هو حضورها وضمورها معا. فلا يكاد يخلو منها ديوان شاعر لكنّ حجم تواجدها ظلّ ضعيفا... أمّا عمدة الشّاعر هاجيا أو مفاخرا فقوّة معجزة يستمدّها من عالم الجنّ»[5].

فضلا عن الأبيات الشّعريّة الشّاهدة على إعجاز الشّعر، يقف الباحث على بعض الأخبار التي تؤكّد معنى الإعجاز الشّعريّ. وفيه يستثمر الشعراء اللّاحقون المعاني الإسلاميّة، من ذلك أنّ أبا نواس شبّه شعره وشعر غيره بعصا موسى تلقف

---

(1) المفضّليات، ص201-202، وينقسم الفخر في مفضليّته إلى قسمين: الفخر بالقيم، ص 191 - 197 والفخر بالاقتدار الشّعريّ، ص ص 197-202.

(2) راجع زهير بن أبي سلمى: الدّيوان، شرحه وقدّم له علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988، ص132، وطرفة بن العبد: الدّيوان، ص174، والنّابغة الذّبياني: الدّيوان، شرح وتقديم عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1996، ص99.

(3) من ذلك قول بشار يتحدّى الإنس والجنّ(البسيط):

أنـا المرعّـث يخشـى الجـنّ بادهتي ولا يـنـام الأعـادي مـن مزاميـري.

وقد قال الراعي عن شعره: «لو اجتمعت على هذا الجنّ والإنس ما أغنوا فيه شيئا»، الأصفهاني: الأغاني، ج3، ص9 .

(4) راجع مثلا: ابن سلام: طبقات فحول الشّعراء، ص128.

(5) الطاهر الهمامي: الشّعر على الشّعر، ص58-59، والتّشديد من عندنا. ولئن قصر الهمامي نظره على معاني السّبْر والفتْك والخلق في ظاهرة الشّعر على الشّعر، فإننا نرى معنى الإعجاز لائطا بها. ولعلّ الباحث ضمّن معنى الإعجاز في معنى الخلق حين قال «وإلى خلق القصيدة ومأتيها يعود ما اتّصل بعالم الخوارق»، ص439، راجع الباب الثاني من القسم الثّاني من عمله الموسوم بـ«بلاغة التصوّر»، ص ص 439-458. كذلك منصف الوهايبي: الطّائية في الشّعر، دار الاتحاد للنشر والتوزيع، تونس2016، راجع الباب الأوّل من القسم الثالث الموسوم بـ«الخطاب على الخطاب»، ص ص 417-515.

ما يأفكون[1]، وسمع شعرَ أبي العتاهية فقال: «أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون»[2]. بل إنّ النّاظر في مصنّفات الأدب والبلاغة وحتّى مصنّفات الإعجاز القرآنيّ كثيرا ما تعترضه أوصاف للشّعر تمتح شرعيّة حضورها من ظاهرة الإعجاز الشّعريّ مثل وصف قصائد أو أبيات بالعظمة والهيبة، وبالعجب، وبالسّحر[3]، وبالإبهار، وبالإعجاز، وبالإفحام[4]، وهو القول الفصل، وهو فصل الخطاب[5]. وقد صنّف نقّاد الأدب أبوابا لأثر الشّعر في النّاس فإذا هو أشبه ما يكون بالسّحر[6]... وقد جاء في كتاب الأغاني الخبر التّالي يرويه خلف الأحمر عن بشّار بن برد: «...فأتيته وهو جالس على بابه فرأيته أعمى قبيح المنظر عظيم الجثّة فقلت: لعن الله من يبالي بهذا. فبينما أنا كذلك إذ جاءه رجل فقال: إنّ فلانا سبّك عند الأمير محمّد بن سليمان ووضع منك، فقال: أو قد فعل؟ فقال: نعم. فأطرق وجلس الرّجل عنده حتّى أنشد بأعلى صوته وأفحمه... فقال: فارتعدت والله فرائصي واقشعرّ جلدي وعظم في عينيّ جدّا»[7].

ولئن كانت أقاويل الشّعراء في هذا الباب بعد الإسلام «تعدو مجرد إدلال بقدرة شعريّة وفحولة في النّظم وفخر بالصّنعة إلى رغبة خفيّة في مضاهاة النصّ الدّينيّ... فالشّاعر يتّخذ من الخطاب الواصف دلالة على صحّة مفارقة شعره لسائر الشّعر فيفرد في أكثر من قصيدة مكانا للكلام على نظمه المعجز»[8]، فإنّ السؤال الذي لا بدّ من مواجهته هو: بم نبرّر حضور هذه الظّاهرة في شعر ما قبل الإسلام؟

(1) ابن منظور: أخبار أبي نواس، منشور ضمن ملحق الأغاني، ج25، ص173.

(2) الأصفهاني (أبو نعيم): منتخب من كتاب الشّعراء، ص41-42، وقول أبي نواس هو تمام الآية 15 من سور الطور 52.

(3) راجع ابن رشيق: العمدة، على التوالي ص 58 و183 و396

(4) راجع الأصفهاني: الأغاني، ج3، ص190، كذلك الرمّاني، النّكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص76.

(5) الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 15 و24.

(6) راجع ابن رشيق: العمدة، ج1 ص ص 110-118، كذلك ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج1، ص64-65.

(7) الأصفهاني: الأغاني، ج3، ص185. وفي قوله «واقشعرّ جلدي» تذكير بالآية: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ﴾ (الزمر 39/ 23).

(8) منصف الوهايبي: الطّائية في الشّعر، ص500.

نجيب عن هذا السّؤال من خلال العودة إلى تصانيف الإعجاز البيانيّ القرآنيّ. لقد بنى القائلون بالإعجاز البيانيّ القرآنيّ صرح مقالتهم على عجز الشّعراء -وهم أفصح القوم وأرسخهم قدما في تصريف الكلام- عن الردّ على القرآن حين تحدّاهم. لكنّ توسيع النّظر في هذه الظّاهرة -ظاهرة الإعجاز- قد قادنا إلى أنّ الشّعراء ادّعوا الإعجاز أيضا وتحدّوا الكافّة كذلك. فهل نهض لكلّ شاعر أعلن التحدّي آخرُ يردّ عليه؟

نحن نعلم أن لا أحد ردّ على طرفة قوله، ولا أحد ردّ على الأعشى، ولا أحد ردّ على أوس بن حجر أو المسيّب بن علس أو زهير بن أبي سلمى أو سويد بن أبي كاهل اليشكري أو امرئ القيس... ويحملنا هذا الأمر على القول إنّ التحدّي لا يعني الآخرين في شيء، وهُمْ ليسوا مطالبين البتّة بالردّ عليه وإنّما هو مجرّد تقليد شعريّ يعني القائل وحده ولا يعني أرباب الكلام الآخرين. وفي هذا السّياق نفهم قول المعارضين الوارد في القرآن: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا﴾ (الأنفال 8/ 31).

صحيح أنّ التحدّي بالشّعر بعد الإسلام تطلّب في أحايين كثيرة الردّ عليه في ما يُعرف بفنّ النقائض، وهي ظاهرة نعتقد أن الحدث القرآنيّ نفسه قد رسّخها بسبب اختيار مقالة الإعجاز البيانيّ خلال القرن الأوّل. لكن ظاهرة النّقائض لم تُعرف قبل الإسلام إلا في ما ندر، وقد قادت إليها نزاعات ظرفيّة أو قبليّة. وحتّى إن نهض شاعر إلى بزّ شاعر آخر فقلّما التزم بترسّم خطاه ينقض ما أبرم[1].

إنّ التحدّي القرآنيّ قد بدا لمعاصريه مجرّد لازمة من لوازم الكلام، ولعلّه لذلك السّبب لم ينهض أحد من الشّعراء إلى محاكاته. وممّا يزيد هذا الأمر تأكيدا طبيعة هذا التحدّي نفسه. لقد طلب المعارضون من النّبيّ حجّة على صدق دعواه معجزة: كبعث الأموات، أو تسخير الرّيح، أو أن يكون له بيت من زخرف، أو أن تكون له جنّة، أو أن يفجّر من الأرض ينبوعا، أو أن يأتي بكتاب من السّماء[2]، فكان الردّ

---

(1) راجع شكوك بلاشير حول صحة فنّ النّقائض في الشّعر الجاهليّ، ضمن تاريخ الأدب العربيّ، ص377.

(2) الإسراء 17/ 90-93: ﴿وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا ۝ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ۝ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ۝ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾.

بمعجزة البلاغة القرآنيّة حسب ما ذهب إليه أنصار الإعجاز البيانيّ القرآنيّ. وهو ما يدفعنا إلى طرح السّؤال التّالي: كيف يطالبونه بمعجزة مادّية محسوسة فيفحمهم بمعجزة بلاغيّة؟ وهل يمكن أن يكون ذلك الردّ بابا إلى التّصديق والتّسليم؟

الحقيقة أن النّبيّ قد بدأ التحدّي بالقرآن قبل أن يطالبوه بمعجزات مادّية محسوسة على صدق دعواه، ذلك أنّ أولى السّور التي دشّنت هذه المقالة هي سورة الطّور وقد نزلت في الفترة المكّية الأولى وهي السّورة رقم 22 في ترتيب بلاشير (Blachere) و40 في ترتيب نولدكه (Noldeke)[1]. أما المُطالَبة بالمعجزات فقد ظهرت في سور لاحقة مثل سورة الإسراء ورقمها في ترتيب بلاشير 74 وفي ترتيب نولدكه 67. ويبدو أنّ التحدّي بالقرآن جاء ردّا على «اتّهام» النّبيّ بالسّحر وبالكهانة وبالجنون وبالشّعر وبالافتراء: ﴿أَفَسِحْرٌ هذا أَمْ أَنْتُمْ لا تُبْصِرُونَ﴾ (الطور 52/ 15) و﴿فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ۝ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ ۝ قُلْ تَرَبَّصُواْ فَإِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُتَرَبِّصِينَ ۝ أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَـٰمُهُم بِهَـٰذَآ أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ۝ أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ۝ فَلْيَأْتُواْ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُواْ صَـٰدِقِينَ﴾ (الطور 52/ 29-34). لكنّ المتقبّلين لم يكلّفوا أنفسهم عناء أن يأتوا بحديث مثل القرآن من جهة، وواصلوا اتّهامه بالافتراء من جهة ثانية مثلما هو الأمر في سورة ص ورقمها عند بلاشير 59 وعند نولدكه 61: ﴿إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَـٰقٌ﴾ (ص 38/ 7). وواصلوا كذلك «اتّهامه» بالشّعر مثلما هو الأمر في سور الشّعراء ويس والأنبياء (وترتيبها على التوالي عند نولدكه 56 و60 و65، وعند بلاشير58 و62 و67) وقد قاد ذلك إلى العودة إلى بيان الفرق بين محمّد وبين الشّعراء في سورة الشّعراء خصوصا.

إنّ ما ذهبنا إليه من أنّ التحدّي ببلاغة القول إنما هو مجرّد تقليد عند أرباب الكلام انخرط فيه النصّ القرآنيّ هو رأي يمكن تأكيده كذلك من خلال اشتراك القرآن والشّعراء في أمرين:

---

(1) راجع جدولي ترتيب السّور ترتيبا تاريخيا عند ريجيس بلاشير وتيودور نولدكه ضمن هشام جعيط: في السيرة النبوية – 2 – تاريخية الدعوة المحمّدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007، ص ص 185-194.

أوّلها وصف الخطاب الصّادر عن هؤلاء المدّعين للإعجاز البيانيّ بالمُحكم من مثل الآية: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود 11/ 1)[1]، وقول طرفة: (الطّويل)

خذوها ذوي الألبابِ أُحْكِمَ نسجُها وصنَّفها مُستحكِمُ القولِ صادقُهْ[2]

وثانيها استخدام استعارة كبرى لتصوير الفذاذة البلاغيّة هي استعارة البحر.

جاء في القرآن:

-﴿قُلْ لَوْ كَانَ البَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ البحرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفِدَ كَلِمَاتُ رَبِّي ولوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف 18/ 109)

- ﴿وَلَوۡ أَنَّمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن شَجَرَةٍ أَقۡلَٰمٞ وَٱلۡبَحۡرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦ سَبۡعَةُ أَبۡحُرٖ مَّا نَفِدَتۡ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ (لقمان 31/ 27).

وجاء في الشّعر:

-قال مزرّد بن ضرار: (الطّويل)[3]

زعيمٌ لمن قاذفتُه بأوابِدٍ يُغنّي بها السّاري وتُحْدى الرّواحلُ
مذكّرة تلقَى كثيرا رواتُها ضواح لها في كلّ أرضٍ أزاملُ
تُكرّ فلا تزداد إلا استنارةً إذا رازت الشّعرَ الشّفاهُ العواملُ
فمن أرمه منها ببيت يلُحْ به كشامة وجهٍ ليس للوجه غاسلُ

---

(1) كذلك محمّد 47/ 20: ﴿إِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ﴾ وآل عمران 3/ 7: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾.

(2) طرفة بن العبد: الدّيوان، ص174. كذلك قول تأبط شرا:

حمّال ألوية شهّاد أندية قوّال محكمة جوّاب آفاق

ضمن المفضّليات ص29، وقول حسّان بن ثابت:

فسوف يجيكم عنّي حُسام يصوغ المُحْكماتِ كما يشاءُ

ضمن الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، دار صادر، بيروت، ط1، 2006، ج1، ص21. وقول النّابغة الذّبياني:

فحسبك أن تهاض بمحكمات يمرّ بها الرّويّ على لساني

ضمن الدّيوان ص99.

(3) المفضل الضبّي: المفضّليات، ص100، راجع كذلك المرزباني: معجم الشّعراء، ص559.

كـذاك جزائي فـي الهـديّ وإن أقلْ ... فلا البحرُ منزوح ولا الصوتُ صاحلُ،

-وقال أوس بن حجر: (الطّويل)

وقـد رام بحـري بعد ذلـك طاميًا ... مـن الشّعراء كلّ عـود ومقحـم

ففاؤوا ولو أسطو على أمّ بعضهم ... أصاخ فلـم ينصت ولـم يتكلّمِ[1]

وقال سويد بن أبي كاهل اليشكري: (الرّمل)

وأتـاني صـاحـب ذو غـيّـثٍ ... زَفَـيـانٌ عـنـد إنـفـاذ الـقـرعْ

قـال لـبّـيك ومـا استصرختـه ... حـاقـرا لـلـنـاس قـوّال الـقـذعْ

ذو عـبـابٍ زبـدٍ آذِيُّـــهُ ... خَـمِـطُ الـتـيـار يـرمـي بالقلـعْ

زغـربـيّ مـسـتـعـزّ بـحـره ... لـيـس لـلـمـاهـر فـيـه مطّلـعْ[2]

وقال حسان بن ثابت: (الوافر)

لـسـاني صـارمٌ لا عـيبَ فـيـه ... ويـحـري لا تـكـدّره الـدِّلاءُ[3]

وقال أيضا: (البسيط)

مـا البحرُ حين تهبّ الريحُ شـاملة ... فـيخـطئـلّ ويرمـي الـعـيـر بالزّبـدِ

يومـا بأغلـب منّـي يـوم تبصرنـي ... أفري من الغيظ فري العارض البرد[4]

وتلحق بهذه الاستعارة الكبرى متعلّقات البحر مثل ذكر الماء والسّحاب والمطر والرّعد والدرّ والمرجان والرّياض المونقة عند الإشارة إلى الاقتدار الشّعريّ[5].

---

(1) أوس بن حجر: الدّيوان، ص132.

(2) المفضل الضبّي: المفضّليات، ص201-202، وينقسم الفخر في مفضّليته إلى قسمين: الفخر بالقيم ص 191-197، والفخر بالاقتدار الشّعريّ ص ص 197-202.

(3) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص10.

(4) نفسه، ص105.

(5) نمثّل لذلك بما جاء في القصيدة المنسوبة إلى امرئ القيس: (الطّويل)

أنا الشّاعر المرهوب حولي توابعي ... مـن الجنّ تـروي مـا أقـول وتعزف

إذ قُلت أبياتا جيادا حفظْتها ... وذلـك أنّـي للقوافي مُثَقِّفُ

إذا ما اعتلجْنا خِلْتَ في الصّدرِ قاصِفًا ... كَرَجّة رَعْـد صادق حيـن يرجـفُ

إنّ متتبّع هذه الاستعارة ينتهي إلى أنّ المقصود بالبحر ليس البحر العروضيّ البتة[1]، وإنما هو البحر أو الماء مطلقا. وقد كانت العرب ولا زالت تطلق على الأودية اسم البحر. فقد جاء في لسان العرب: «البحر: الماء الكثير، ملحا كان أو عذبا، وهو خلاف البرّ...وإنما سمّي البحر بحرا لسعته... وكلّ نهر لا ينقطع ماؤه فهو بحر»[2]. ومما يعزّز هذا المعنى الألفاظ المتعلّقة بعمل الشّعر مثل قولهم أجبل الشّاعر «كما يقال لحافر البئر إذا بلغ جبلا تحت الأرض أجبل»[3]، ومنها المواردة والمساجلة والنّبوغ، ومنها الخضرمة[4]، ومنها الرويّ، ومنها المتر أو المتير والإقواء: تعليم الشّعر وجذب الحبل من البئر[5]... بل إنّنا نقف على كُنى كثيرة للشّعراء على صلة بالماء: النّابغة، أبو جيّاش، أبو الجنجاث، أبو السّمال، أبو صرمة، أبو القعقاع، أبو العرندس، أبو رهم، المبرق....[6]، كما نقف على ألفاظ كثيرة في وصف البلاغة والعيّ على صلة بالماء والعطش مثل قولهم أفحم وفجّر وسبح وغاص واستقى ونهل وروى وارتجل: نزل البئر من غير حبلٍ، وأكدى واهتدم ونبغ[7]... ونقف كذلك على أقوال كثيرة دشّنت النّقد الشّعريّ عند العرب على صلة بالماء من مثل قول عمر بن الخطاب عن امرئ

ملثٌ مرِبٌ مُكْفَهِر يحثّهُ	حثيث يُزَجّي وبْله فيوكّفُ
فأزجى وحال الموْج فيه وأجلبت	على الموْج ملجاج الصّواعق تصرفُ
إذا ما حدا في حجْرتيْه تبادرت	سكائب قطْر مسْتفيض تخذرفُ
أجشٌ هزيم جوْشَنيّ رشيشه	مريش كميش الرّشّ ريّ يريّفُ
ومرّ ومال الرّعْد فيه وأرْسلت	عليه سماء تستفيض وتغرفُ
فغمغم في جوّ السّماء مغمغما	فغمغم ملثام السّحاب المؤلّفُ
ترقرق فاهراق ورنق برقه	وهاجت بروق في نواحيه تخطَفُ
وروّى سحاب بعد كنْه وأرسلت	عليه سماء تستمدّ وتعطفُ
فذلك منّا الدّأب حتّى نقدّها	مثالا كبُنْيان يشاد ويرْصفُ

(1) راجع مهدي المقدود: المدخل العروضي في الشّعريّة العربيّة القديمة، شهادة دكتورا، نسخة مرقونة بكلّية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2016، ص ص 224-230.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ب. ح. ر).

(3) ابن رشيق: العمدة، ج1، ص329.

(4) السكري: شرح أشعار الهذليّين، ص1135.

(5) ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج1، ص97، كذلك الباقلاني: إعجاز القرآن، ص63.

(6) راجع المرزباني: معجم الشّعراء، باب ذكر من غلبت كنيته على اسمه، ص ص 583-599.

(7) راجع قدامة بن جعفر: جواهر الألفاظ، باب بلاغة المنطق، ص312.

القيس: «خسف لهم عين الشّعر»، وقول أبي بكر عن النّابغة: «أعذبهم بحرا»[1]، وقول الحارث بن عوف للنبيّ: «أجِرْني من شعر حسّان فوالله لو مزج به ماء البحر لمزجه»[2]، وقول الفرزدق عن نفسه وعن جرير: «إني وإيّاه لنغترف من بحر واحد وتضطرب دلاؤه عند طول النّهر»[3]، ومن مثل قول سراقة البارقي: (الكامل)

مَا نـال بحـري منهـمُ مِنْ شـاعرٍ ... ممّـن سـمعت بـه ولا مُسْـتعجلِ
إنّـي فتـى أدركتُ أقصى سـعيهم ... وغرفـتُ من بحـرٍ وليس بجدولِ
وغرفـتُ بحـرًا مـا تُسَـدُّ عيونُـه ... أربى على كعبٍ وبحرِ الأخطلِ[4]

ونحن نعتقد أنّ تفسير ورود تلك الاستعارة بكثافة في باب الإعجاز البيانيّ لا يكمن في صلة الماء بالإيقاع على ما أبان أفلاطون، وإنّما يكمن أوّلا في منزلة الماء في بيئة صحراويّة: لقد كان الماء (البئر، الغدير، النّهر) شيئا نادرا حيويّا في آن، تلتئم حوله الجماعة وتتصارع، به تحيا ومن أجله تُضرب أكباد الإبل، وكذلك هو القول الحسن. ولقد كان الماء (البحر) عالما غريبا مجهولا مخيفا من جهة، معطاء لا ينضب من جهة ثانية، وكذلك هو القول الحسن. ويكمن ثانيا في صفة الاتّساع والعمق: ماء لا ينضب وحدود لا تُدرك وقعر لا يُحَدّ. إنّ معنى اللانهائيّ الكامن في هذه الخصائص قد سمح للعرب بإطلاق صفة البحر والتبحّر على العالم وعلى العلم[5].

---

(1) ابن رشيق: العمدة، على التوالي ج1 ص143 و145، كذلك ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ص128.

(2) ابن سلام: طبقات فحول الشّعراء، ص88.

(3) نفسه، ص123.

(4) سراقة البارقي: الدّيوان، حقّقه وشرحه حسين نصّار، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1947، ص70.

(5) نمثّل لذلك بقول ابن حجر: «كان ابن عباس يسمّى البحر لكثرة علمه» الإصابة في تمييز الصّحابة، ج 4، ص128، وبقول الذهبي في سير أعلام النبلاء عن ابن إسحاق «هو أول من دوّن العلم بالمدينة... وكان في العلم بحرا عجاجا»، ج7، ص33. ووصف سراقة البارقي أميّة بن أبي الصّلت بالبحر في قوله: (الكامل)

وأميّـة البحـر الـذي فـي شـعره ... حِكـم كوحـي فـي الزّبـور مفصّـل

الدّيوان، ص69. ووصف علي بن أبي طالب سلمان بـ«البحر لا ينزح قعره» بسبب علمه، ابن سعد: الطّبقات، ج2، ص299، وقد كان الماء/ الدّلو رمزا للعلم في علم التّعبير عند العرب قديما، فقد جاء في صحيح مسلم: «بينما أنا نائم رأيتني على قليب، عليها دلو فنزعت منها ما شاء الله ثم أخذها ابن أبي قحافة... فأخذها عمر بن الخطاب... قالوا: فما أوّلتَ ذلك يا رسول الله؟ قال: العلم». صحيح مسلم، كتاب فضائل

وقد كان الشّعر «علمهم الذي لم يكن لهم علم أصحّ منه» وكان كذلك «ديوان علمهم ومنتهى حكمتهم»[1]. ولا يعني ذلك أنّ الشّعر ديوان تقيّد فيه العلوم وإنّما يعني أنّ «الشّعر هو العلم مطلقا»[2]، وأنّ الشّاعر عالم بكلّ شيء قادر على تصريف فنون الكلام كيفما أراد، بل يمكنه أن يتعالى على قواعد الكلام فيخرقها دون حرج مادام هو مالكها أو خالقها. ونعتقد في هذا السّياق أنّ خرق القرآن لقواعد الكلام يتنزّل هو الآخر في معنى التّدليل على الإعجاز.

إنّ ارتباط الشّعر بالعلم وبالاقتدار اللّغوي من جهة، وحاجة الجماعة إلى الشّاعر حاجتهم إلى الماء من جهة ثانية قد سمح بظهور مقالة الإعجاز. ولكنّها مقالة لا تعني البتّة معارضة نصوص بقيّة الشّعراء أو انتظار ردودهم أو إفحامهم، لأنّنا نراها حاضرة في مدوّنة جميع أرباب الكلام. ولذلك لم ينهض الشّعراء لبناء نصوص تنقض القرآن وإن نهضوا لهجاء محمّد. إنّ الأمر لا يتعلّق في رأينا بعجز الشّعراء عن فعل ذلك، ولا بإعدام الثّقافة الإسلاميّة للنّصوص المعارضة للقرآن زمن محمّد، وإنما يتعلّق الأمر بفهم الإعجاز باعتباره سنّة من سنن القول لا يشترط ادّعاؤها ردّ الآخرين من أرباب الكلام.

الصّحابة، باب من فضائل عمر، أحاديث رقم 6084 و6085 و6086. وجاء في تفسير الأحلام لابن سيرين قوله: «البحر: دالّ على كل من له سلطان على الخلق...وعلمه: ماؤه»، وزاد عبد الغنيّ النابلسي فقال: «وقيل من شرب من ماء البحر تعلّم من الأدب بقدر ما يشرب منه» انظر معجم تفسير الأحلام (ابن سيرين-عبد الغني النابلسي) أعدّه باسل البريدي، مكتبة الصفاء-أبو ظبي ومكتبة اليمامة-بيروت، ط1، 2008، ص120 و123. وجاء في تعبير عفيراء الكاهنة لرؤيا مرثد بن عبد كلال قولها: «والنّهر علم واسع»، راجع الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، المكتبة الأهلية، القاهرة، 1928، ج3، ص298.

(1) ابن سلام: طبقات فحول الشّعراء، ص34.

(2) أبو يعرب المرزوقي: العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، ضمن دراسات عربية، السنة 35، ع3 و4، 1999، ص52. وجاء عن ابن قتيبة قوله: «وكان حقّ هذا الكتاب أن أودعه الأخبار عن جلالة قدر الشّعر وعظيم خطره، وعمّن رفعه الله بالمديح، وعمّن وضعه بالهجاء، وعمّا أودعته العرب من الأخبار النّافعة، والأنساب الصّحاح، والحكم المضارعة لحكم الفلاسفة، والعلوم في الخيل، وفي النّجوم وأنوائها والاهتداء بها، والرّياح وما كان منها مبشّرا أو جائلا، والبروق وما كان منها خلّبا أو صادقا، والسّحاب وما كان منها جهاما أو ماطرا، وعمّا يبعث منه البخيل على السّماح، والجبان على اللّقاء، والدنيّ على السموّ» الشّعر والشّعراء، ج1، ص ص 64-65.

ويبدو لنا أنّ ادّعاء الإعجاز أمر لائط بثقافة المشافهة أساسا، لأنّ الحدث القرآنيّ لم يتمكّن من القضاء على هذه السنّة من سنن القول. لقد واصل الشّعراء ادّعاء القول المعجز رغم عقيدتهم الإسلاميّة[1]. وهو أمر يمكن الاستدلال عليه بالعودة إلى مدوّنة حسّان بن ثابت وجرير والفرزدق وبشّار وأبي تمام والبحتري والمتنبي...[2]، ونعني بثقافة المشافهة حدث إنشاد القصيدة أساسا. فقد عرفت الثّقافة العربيّة التّدوين منذ منتصف القرن الثاني هجريّا ولكنّ التّدوين لم يقض على حدث الإنشاد إلّا حديثا مع ظهور المطبعة. وعلى هذا الأساس يمكن تفسير غياب هذه الظّاهرة في الشّعر العربيّ الحديث (الكتابيّ). وممّا يؤكّد ما نذهب إليه استمرار ادّعاء الإعجاز الشّعريّ في مدوّنة الشّعر العربيّ غير الفصيح (الشفاهيّ) في العصر الحديث لأنّه شعر لا يزال مرتبطا بالإنشاد[3].

---

(1) وهو ما يؤكد على أن الأمر يتعلّق بسنّة من سنن الإبداع في الثقافة الشفاهية، على عكس ما يذهب إليه أبو يعرب المرزوقي من ارتباط الإعجاز القرآني بالإيمان بلا نهائية المعنى القرآني (المتشابه في القرآن)، راجع: العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، ضمن دراسات عربية، ص ص35-62.

(2) نكتفي للتدليل على ذلك بقول أبي الطيب المتنبّي: (الكامل)

ما نال أهل الجاهليّة كلهم ... شعري ولا سمعت بسحري بابل

(الدّيوان، شرح البرقوقي، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1986، ج3، ص376). وللمزيد التوسّع راجع: الطاهر الهمامي: الشّعر على الشّعر، وقد ذكر أمثلة كثيرة على هذه الظاهرة من الشّعر العربيّ حتّى القرن الخامس هجريّا.

(3) نمثّل لذلك بقول الكُليف: (بالعاميّة)

خذ من علومي درّة مصيونة ... لي كرّروها الناس صار أزكى لها

تمّت ولا من واعي يسمع لها ... إلا شقى في نظمها وعدالها

مدح وتشريف وبذل نصيحة ... ما تختفي عند الرواة أمثالها

وقول العامري: (بالعاميّة)

الله من بيت وقصيدة شاعر ... عند الأمور المعضلات حميدا

كالدر إلا إنها نبطيّة ... تحلى على التّكرار والتّرديدا

ذكره سعد العبدالله الصويان: الشّعر النّبطي، ذائقة الشّعب وسلطة النصّ، مكتبة الملك فهد، الرياض 1421 هـ راجع الشاهدين المذكورين على التوالي، ص 271 وص297، راجع كذلك حضور هذه الظاهرة في أشعار أخرى، ص282-283 و382 و413.

وقال أحمد بن موسى: «أنا اليوم صاحب براعات/ لا تكيدنيش الثنيات/ مني المعاني استوفات/ وملافظي ما تخبّات/ هلكت العدوّ بالقرايح» ضمن محيي الدين خريّف: مختارات من شعر أحمد بن موسى، الدار التونسية للنشر، 1989، ص89.

إنّ الإنشاد حال منشئة لادّعاء الإعجاز، فهي العقد الذي تفوّض من خلاله الجماعة للشّاعر النّطق باسمها أوّلا، وهي ثانيا حال قائمة على ثنائية القول/ السّمع: الشّاعر القائل والجمهور المستمع. إنها لحظة ينفرد فيها الشّاعر دون سائر القوم بامتلاك الحقّ في الكلام لا ينافسه في ذلك أحد. وهو من ثمّ يسعى من خلال التّأكيد على إعجازه اللغويّ إلى تأبيد تلك اللّحظة من جهة، وإلى تحذير الجمهور من مغبّة استبداله بشاعر آخر أو إهمال شأنه من جهة ثانية.

أمّا عن حاجة الشّاعر إلى تأبيد تلك اللّحظة فنعتقد أن سببها حال نفسيّة مرتبطة بالإبداع الشّفوي. ذلك أنّ انقضاء الصّوت وتلاشيه في الفضاء حالَ النّطق به يولّد لدى المبدع رغبة في تخليد اسمه وهو تخليد لا يتسنّى له إلا بادّعاء الإعجاز. وقد لاحظنا أن ادّعاء الإعجاز عادة ما يكون في نهاية القصيدة أي هو بمثابة الإمضاء[1]. وفي المقابل لا يحتاج المبدع في ثقافة المكتوب إلى ذلك لشعوره أنّ الكتاب باق حتّى وإن زال مُبدعه. فالمبدع الشفاهيّ مرتبط بالزمان المنقضي الزائل فيدّعي الخلود ليقاوم ذلك وليقاوم الموت، أمّا المبدع الكتابيّ فيرتبط إبداعه بالمكان (الكتاب المادّي) الثّابت المقاوم لعاديات الزّمن فلا حاجة له لمقاومة الزّوال والفناء.

أمّا عن علاقته بالجمهور أو الإدلال بعبارة الجرجاني فهو مرتبط كذلك بحال المشافهة لأنّ الإنشاد يؤسّس لعلاقة مباشرة مع الجمهور أو عقد يحضر طرفاه. ولا ريب أنّ الإنشاد الشّعريّ كانت تصاحبه علامات الإعجاب وإيماءات العرفان وآهات الالتذاذ بينما يكتب المبدع في ثقافة المكتوب لجمهور غائب مفترض متعدّد المواقف ممّا يقرأ بل لا يمكن تقدير ردود أفعاله[2]. ومن ثم فإنّ تذكير الشّاعر بمنزلته الخارقة وقدرته اللغويّة المعجزة إنما هو تأكيد على صلته بالجمهور ومنٌّ عليه بمدح بضاعة خبِر المتلقّون معدنها وتوثيق لعرى علاقة قامت على الإمتاع مقابل الاعتراف.

---

(1) نلاحظ حضور هذه الظاهرة أيضا في الشعر العربي غير الفصيح (الشفاهي)، وهو ما يؤكّد لدينا ارتباط الظاهرة بالشفاهيّة.

(2) راجع نبيلة ابراهيم: خصوصيات الإبداع الشعبي، ضمن مجلة فصول، ع 3 و4، مج10، يناير 1992، ص ص 67-82.

ولئن كان الإمام/ رجل الدّين يفرض على الجمهور السّمع والطّاعة بحجّة القداسة، وكان السّلطان يفرض على الجمهور السّمع والطّاعة بحجة الرّياسة، فإن الشّاعر يفرض عليهم السّمع والطّاعة بحجّة الكياسة. وهي كياسة لغويّة لا يدانيه فيها أحد. وقد احتاج الشّاعر إلى التّذكير بذلك في شعره لأنّ ذلك هو أصل سلطته على الأفئدة. وحتّى عندما تهاوت سلطة الشّاعر شيئا فشيئا لتنحصر في مدح سيّد البلاط فإنه ما فتئ يذكّر بذلك ويطمح إلى مضاهاة سلطة السّنان بسلطة اللّسان. ولعلّ شعر أبي الطيب المتنبي في سيف الدولة الحمداني نموذجيّ في هذا الباب[1].

2. الصّيغ الجاهزة

وقف كثير من الباحثين على التّشابهات بين متن النصّ القرآنيّ وغيره من النصّوص خصوصا منها نصوص الشّعر الجاهليّ، وهي تشابهات في اللّفظ وفي الصّورة وفي المعنى. وقد قادت هذه التّشابهات هؤلاء الباحثين إلى القول بتأثّر القرآن بأقاويل الشّعراء إذا كانوا من الطّاعنين على القرآن[2]، أو إلى القول بانتحال الشّعر الجاهليّ

---

(1) نمثّل لذلك بقوله: (الخفيف)

شاعرُ المجد خِدنه شاعرُ اللّفـــ ظِ كِلانا ربُّ المعاني الدِّقاقِ

الدّيوان، ج3، ص110.

(2) راجع ناهد محمود متوليّ: القرآن في الشّعر الجاهليّ، د.ن، د.ت، وقد أقامت الباحثة عملها على مقدّمات منها معرفة النّبيّ العميقة بالشّعر، ومنها التّشابه بين القرآن وبين معارف الجاهليّين، فتبّعت الآيات الموزونة، (ص ص 11-34) ثم بيّنت أثر أبيات أميّة بن أبي الصّلت الثقفي ولبيد بن ربيعة وحاتم الطّائي وزهير بن أبي سلمى وغيرهم في القرآن، مركّزة نظرها على التّشابهات المضمونيّة: التّوحيد، القصص، وصف الكون، وعلى التّشابهات اللفظيّة (ص ص52-155) وانتهت إلى أنّ القرآن سرقة أدبيّة (ص165). وقد اقتضى ذلك من الباحثة الانسلاخ من الإسلام والإيمان بالمسيحية، فوقّعت كتابها باسم: فيبي عبد المسيح صليب؟؟

أما كليمان هوارت (Clément Huart) فقد خصّص للشّاعر أميّة بن أبي الصّلت مقالا وسمه بـ:

Une nouvelle source du Qoran ; dans :Journal asiatique; 1904; pp 125-167.

وقد استهلّه بإثبات صحّة الشّعر المنسوب إلى أميّة بن أبي الصّلت (ص ص125-150) ثم تناول اشتراك القرآن وشعر أميّة في سرد قصّة النّبيّ صالح (ص ص150-155) وفي سرد قصّة قوم لوط (ص ص155-158) ثم ركّز على التّشابه في وصف المعاد (ص ص158-161) وانتهى إلى أنّ التشابهات قويّة بما لا يدع مجالا للشكّ في أنّ القرآن قد استعار جزءا لا يستهان به من أفكاره من أشعار أميّة الذي كان واحدا من الحنفاء.

أمّا تور أندري (Andrae Tor) فقد خصّص جزءا من كتابه:

ليوافق ما في القرآن إذا كانوا من الممجّدين الرادّين على مزاعم الخصوم[1]. والحقّ أنّ هذه التّشابهات الحاصلة بين القرآن والشّعر، هي تشابهات حاصلة كذلك بين الشّعر والشّعر، وبين القرآن والقرآن إن جاز لنا القول. ولكنّ جميع هؤلاء الباحثين لم ينظروا إلى هذه التشابهات من خلال السّياق الذي تنزّل فيه القرآن والشّعر الجاهليّ معا: ثقافة المشافهة.

والواقع أنّ رفض الحلّ القائل بالانتحال كان وراء بروز تفسير جديد للأدب القديم عموما، هو نظريّة الصّياغة الشفاهيّة. لقد دفع ما بدا على الشّعر الهوميري من هلهلة: غياب الحبكة أحيانا والتكرار المملّ وبعض المقاطع التي ليست في محلّها والمتناقضة بميلمان باري (Milman Parry) إلى أن ينظر إلى هذا الشّعر من خلال ظروف إنتاجه أي من خلال خاصّيته الشفاهيّة أساسا. وقد توصّل باري إلى أنّ الشّعر الهوميري شعر قائم على مجموعة من الصّيغ، وتعريفه للصّيغة (formula)هو: «مجموعة من الكلمات المتعالقة المستخدمة عادة وفق الشّروط الوزنيّة نفسها للتّعبير

Andrae (T): Les origines de l'Islam et le Christianisme,traduit de l'allemand par Jules Roche, Adrien Maisonneuve. Paris, 1955.

لتناول قضيّة جذور الإسلام (2ème partie: poètes et hanifs، ص 39-65) فنظر في التّعالقات اللفظيّة والمضمونيّة (القصص والحكمة وأفكار الزّهد والموت والمواعظ) بين القرآن وبين أشعار عبيد بن الأبرص وعدي بن زيد العبادي والنّابغة الذّبياني وزهير بن أبي سلمى وأميّة بن أبي الصّلت وانتهى إلى تأثّر هؤلاء الشّعراء بالمسيحيّة وإلى أنّ محمّدا قد أخذ معارفه منهم.

وقد افتتح نولدكه (Théodor Noldeke) هذا الضّرب من التفكير حين أقرّ بوجود تشابه بين القرآن والشّعر، ولكنّه أشار كذلك إلى أنّ لغة القرآن قد تخلّصت –منذ الفترة المكية الثالثة– شيئا فشيئا من ربقة الشّعر، راجع تاريخ القرآن، ص106.

(1) يبرع أهل الملّة الإسلاميّة كلّما أثيرت هذه القضية إلى التّشكيك في صحّة الشّعر الجاهليّ، نكتفي من ذلك بالإشارة إلى ثلاثة مواقف: الأوّل موقف الباحث بهجة عبد الغفور الحديثي في كتابه: أميّة بن أبي الصّلت: حياته وشعره، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2009، وفيه يشكّك في شعر أميّة الدّينيّ، راجع ص72، والثاني موقف الباحثة كوثر الرافعي التي اكتفت في مقارعة حجج تور أندري بالتّأكيد على انتحال الشّعر الجاهليّ، راجع كوثر الرافعي: مصادر الإسلام في كتاب تور أندريه، رسالة ماجستير، نسخة مرقونة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2012-2013، ص ص 75-83. والثالث موقف الباحث غسان المصري الذي ذهب إلى أنّ تدوين الشعر الجاهلي كان متأثرا بالمعاني القرآنية، راجع:

Ghassen el Masri: The qur'an and the caracter of Pre-Islamic Poetry; The Daliyya of al-Aswad b. Ya'fur al-Nahshali, in Nuha Alshaar: The qur'an and Adab, the shaping of literary tradition in classical Islam, Oxford University Press, 2017, pp93-135.

عن فكرة جوهريّة»[1]. لقد كان اشتغال ميلمان باري بشعر هوميروس سببا في ربطه بين الصّيغة والوزن، وهذا ما جعل أونج (W.J. Ong) في كتابه «الشفاهيّة والكتابيّة» ينبّه إلى ضرورة مراعاة «التّقليد الذي تستخدم فيه الصّيغة»، ويستعيض عن تعريف باري (Parry) للصّيغة بتعريف جديد هو «مجموعة من العبارات أو الجمل الثابتة في الشّعر أو النّثر»[2].

وقد طبّق جيمس مونرو (James Monroe) نظريّة الصّياغة الشفاهيّة على الشّعر العربيّ القديم في دراسته الموسومة بـ«النّظم الشفويّ في الشّعر الجاهليّ»[3]، وكذلك فعل ميكائيل زواتلر (Michael Zwettler) في كتابه الموسوم بـ«التقليد الشفويّ للشّعر العربيّ الكلاسيكيّ»[4]. وبغضّ النّظر عن النّتائج التي توصّل إليها هذان الباحثان في ما يتعلّق بكيفية إنتاج الشّعر الجاهليّ، فإنّ ما يهمّنا في هذا السّياق أمران: الأوّل هو توصّلهما إلى أنّ الصّيغ الجاهزة المستخدَمة في هذا الشّعر ليست على صلة بالوزن[5]،

(1) انظر:

Milman Parry :The making of Homeric Verse; edited by Adam Parry, Oxford; Clarendon press 1971, p272: «The formula in the Homeric poems may be defined as a group of words which is regularly employed under the same metrical conditions to express a given essential idea».

(2) أونج والتر: الشفاهيّة والكتابيّة، ص66. ونودّ التنبيه إلى الفرق بين الألفاظ المفردة والصيغ. أما عن الألفاظ فقد تتبّعها عودة خليل أبو عودة: التطوّر الدلالي بين لغة الشّعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، مكتبة المنار، الأردن-الزرقاء، ط1، 1985 بما يغني.

(3) انظر:

James Monroe: Oral composition in pre-Islamic poetry, journal of Arabic litérature;n3, 1972, pp 1-53.

(4) انظر:

zwettler(M): The oral tradition of classical Arabic Poetry; Rio state university press, Columbus, 1978.

(5) انظر:

James Monroe: Oral composition in pre-Islamic poetry,p24-32

ويورد مونرو (Monroe) صيغا عديدة تتكرّر في الشّعر العربيّ ضمن أوزان مختلفة مثل: «ذكرى حبيب» و«وقفت بها» و«لمن طلل». وقد توسّع برونو باولي (Bruno Paoli) في هذه الظّاهرة بما يُغني متّخذا من أمثلة كثيرة أدلّة على عدم الارتباط بين الصّيغة والوزن، منها المثال: هل عرفت الدّار، أعرفت الدّار، لأيا عرفت الدّار، راجع:

وهو ما يسمح لنا بالتّأكيد على عدم ضرورة الوزن في الإنشاء القائم على الصّيغ على عكس ما اقترحه باري (Parry). والثاني هو توصّلهما إلى أنّ استخدام الصّيغ الجاهزة سمة حاضرة في الشّعر الجاهليّ (الشفاهيّ) بكثافة على عكس الشّعر اللّاحق (الكتابي) (الشّعراء المتعلّمون)[1]. وهو ما يسمح لنا بالتّأكيد على أنّ الصّيغ الجاهزة ظاهرة ملازمة للإنشاء الشفويّ. ولئن كان أمر استئثار الثقافات الشفاهيّة بالصّيغ الجاهزة دون الثقافات الكتابيّة قد كان محلّ نزاع بين الباحثين، فإنّ الدّراسات التي أجراها المختصّون على الأطفال وعلى الأمّيّين تثبت أنّ هؤلاء الشفاهيّين لا يدركون الكلمة بوصفها مجموعة من الأصوات ولا يتمكّنون من تقطيعها إلى مقاطع، وأنّ كفاياتهم في إدراك العلاقات النحويّة بين مكوّنات الجمل ضعيفة مقارنة بالكتابيّين[2]. وبالتالي فإنّ حظّ رواج الصّيغة الجاهزة عندهم أوفر منه عند غيرهم من الكتابيّين

Bruno Paoli :Meters and Formulas,the case of ancient Arabic poetry, in Belgium Journal of Linguistics,n15,2001,pp113-136

أمّا ميكائيل زواتلر (zwettler) فقد أنجز مقارنة للصّيغ الواردة في ديوان امرئ القيس بمثيلاتها في شعر غيره من شعراء الجاهليّة بغضّ النّظر عن التّماثل في الوزن، راجع:

zwettler (M); The oral tradition of classical Arabic Poetry; Appendix A, p p 235-262.

وعموما، فإنّ زواتلر (zwettler) يؤكّد على تماثل نتائجه مع نتائج مونرو، راجع ص43.

(1) انظر:

Ibid; statistical analysis of pre-Islamic poetry, pp 32-36.

وقد أورد مونرو (Monroe) في استنتاجاته النّسب الدالّة التالية: الشّعر الجاهليّ صياغيّ بنسبة 87.54 ٪ بينما شعر المحدثين أو المتعلّمين:(أبو نواس، المتنبي، ابن زيدون، البارودي، شوقي) صياغي بنسبة 33 ٪، راجع:

James Monroe: Oral composition in pre-Islamic poetry, pp36-37.

وقد توصّل مونرو (Monroe) إلى ذلك من خلال المقارنة بين الشّعراء الجاهليّين، وبينهم وبين الشّعراء اللاحقين، وبين الشّعراء اللّاحقين. وإذا أخذنا امرئ القيس مثالا فإنّ النّسبة المائوية لتكرار «قوالبه الصياغيّة» عند غيره من الشّعراء الجاهليّين هي 33 ٪ بينما هي عند غيره من الشّعراء المحدثين (المتعلّمين) 9 ٪. راجع:

James Monroe: Oral composition in pre-Islamic poetry, chart 5; p52.

(2) راجع روبرت ج سكولز وبرنداج ويليس: اللغويون، الكتابية، والمعنى الداخلي للإنسان الغربي عند مارشال ماكلوهان، ضمن د. ر أولسون ونانسي تورانس: الشفاهيّة والكتابيّة، ترجمة صبري محمّد حسن، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص ص 365-400. وقد قدّم فيه الباحثان المتخصّصان في علم الاتصال خلاصة تجارب أجريت على متعلّمين وغير متعلّمين (أمّيون وأطفال) تتعلّق بالفروق بين إدراك المتعلّم وغير المتعلّم للفونيم والمورفيم والجملة.

الذين يمكنهم إدراك تركيب الكلمة أو الصّيغة أو الجملة وبالتّالي يمكنهم تغيير ذلك التّركيب. أضف إلى ذلك أنّ نزعة التّقليد المهيمنة على الثّقافة الشفاهيّة مقابل نزعة التجديد المهيمنة على الثّقافة الكتابية[1] تجعل الأولى ميّالة إلى الحفاظ على الصّيغ الجاهزة بينما تميل الثّانية إلى تفجير الصّيغ الجاهزة.

إنّ نظرية الصّياغة الشفاهيّة للشّعر الجاهليّ قد أثبتت أصالة هذا الشّعر رغم تعدّد رواياته، بمعنى إنّ تعدّد روايات القصيدة الواحدة لا يعني أنّ القصيدة منحولة وإنما يعني أنّ القصيدة صيغت وفق معطيات الثّقافة الشفاهيّة التي لا تعرف ثبات النصّ بشكل نهائيّ[2]. وسواء كان الشّاعر هو الذي ينتج قصيدته كلّ مرّة إنتاجا مخالفا معوّلا على الانطلاق من صيغ جاهزة معلومة محفوظة[3]، أو كان الرّواة عند نقل القصائد هم الذين أجروا تلك التّحويرات عليها[4]، فإنّ ما يمكن الإطمئنان إليه من مدوّنة الشّعر الجاهليّ إنّما هي الصّيغ التي تكرّرت في تلك المدوّنة. فإذا أضفنا إلى

---

(1) انظر:
Albert B Lord: charecteristics of orality, in Oral tradition (1/2) pp 54-72 cf p62.

(2) يقول ميكائيل زواتلر (zwettler) في هذا الصّدد: «نحن لا نمتلك ما قاله امرؤ القيس بالتّحديد وإنما نمتلك حياة القصيدة طيلة زمن الشفاهيّة الذي قطعته قبل تدوينها»، راجع:
zwettler (M); The oral tradition of classical Arabic Poetry; p221.
وقد أحصى هذا الباحث 49 بيتا من معلّقة امرئ القيس تغيّرت رواياتها تغيّرا يتجاوز تلك الفويرقات النّاتجة عن التّصحيف في عهد التّدوين، راجع:
zwettler (M); The oral tradition of classical Arabic Poetry; Appendix b: table of variations to Ibn al Anbari's recension of the Muallaqa of Imra' alqays,p p 263-268.
وقد انتبه ريجيس بلاشير (Regis Blachere) إلى هذا الأمر كذلك، راجع تاريخ الأدب العربي، ص ص 409-436.

(3) هذه هي الأطروحة الأساسيّة لنظريّة الصّياغة الشفاهيّة للشّعر كما عبّر عنها ميلمان باري (Milman Parry) وخصوصا لورد (Lord) في كتابه مغنّي الحكايات، وهي الأطروحة التي يميل مونرو (Monroe) إلى تبنّيها، راجع ص 37 من دراسته المذكورة سابقا، وهي أطروحة اعترض كثيرون على تطبيقها على الشّعر الجاهليّ إما بسبب قصر القصيدة الجاهليّة مقارنة بالشّعر الهوميري، وإما بسبب أنّ الشّاعر العربيّ ليس مغنّيا مثل صالح اولقجانين الذي اعتمد لورد على دراسة شعره. راجع هذه الاعتراضات ضمن:
zwettler (M); The oral tradition of classical Arabic Poetry; p215-218.
راجع كذلك الصويان: الصّحراء العربيّة، ثقافتها وشعرها عبر العصور، قراءة انتروبولوجية، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص ص 60-78.

(4) يميل ميكائيل زواتلر (zwettler) إلى تبنّي هذا التفسير، راجع ص 221-222 من كتابه المذكور.

ما تقدّم أسباب الانتحال والتّحريف في الشّعر الجاهليّ الكثيرة: أسباب دينيّة ولغويّة وقبليّة وسياسيّة وأدبيّة[1]، فإنّ المقارنة بين الشّعر الجاهلي والنصّ القرآني لا تستقيم إلا من خلال الصّيغ الجاهزة لأنّها الوحيدة الثابتة أصالتها.

سنعرض في ما يلي بعض الصّيغ الجاهزة المشتركة بين القرآن والشّعر. ولئن حرصنا في عرضها على انتقاء أشدّ الصّيغ تشابها في اللّفظ بين القرآن والشّعر، فإننا نودّ قبل عرضها أن ننبّه إلى أننا واعون بثلاثة أمور:

- أوّلها أنّ صيغا كثيرة قد تكون حُوّرت في الشّعر الجاهليّ، مثل قول ساعدة بن جؤيّة: «أرجاء هارٍ»، وقوله: «خرّت تليلا لليدين»، وقوله: «ولو إنّه إذ كان ما حمّ واقعا»[2]، ومثل قول امرئ القيس: «حبلى ومرضع»[3].

-وثانيها أنّ صيغا كثيرة قد حذفت من الشّعر الجاهليّ، فنحن نستغرب مثلا عدم ورود الصّيغ التالية على شهرتها: «وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ»، «صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ»، «لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ»، «صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ»،...

-وثالثها أنّ صيغا كثيرة قد تكون قيلت في الجاهليّة ونسبت إلى شعراء مسلمين وعدّت من باب تأثّر الشّعراء بمعاني القرآن[4].

(1) طه حسين: في الشّعر الجاهلي، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط1، 1926، راجع خاصة الباب الثاني الموسوم بـ«أسباب انتحال الشعر» ص ص 42-123. وقد دفعت ظاهرة الانتحال إلى الشك في وجود الشعر الجاهلي برمّته، راجع:
Margoliouth (D.S); The origins of Arabic Poetry, in Journal of the Royal Asiatic Society; n3, July 1925, pp417-449.

(2) شرح أشعار الهذليّين، على التوالي الصفحات 1137 و1163 و1166 وقارنها بـ:﴿جُرُفٍ هَارٍ﴾ (التوبة 9/ 109) و﴿وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾ (الصافات37/ 103) و﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ﴾ (المرسلات77/ 7).

(3) روى سيبويه «بكرا وثيّبا» الكتاب، ج2، ص163، وقارن بالقرآن: ﴿ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾ التحريم 66/ 5.

(4) راجع مثل هذا النقاش حول إسلام الحصين بن الحمام المرّي بسبب بيتيْه:

أعـوذ بـربّـي مـن الـمخزيا ... ت يـوم تـرى النفس أعمالها
وخـفّ الـموازيـن بالكافرين ... وزلـزلـت الأرض زلـزالـهـا

ضمن ابن حجر: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج2، ص74-75.

نماذج من الصيغ المشتركة

التقى الجمعان:

الشّعر: (الطّويل)

جوانحُ قدْ أيقنَّ أنّ قبيلَهُ إذا ما التقى الجمْعَان أوّلُ غالبِ[1]

القرآن: ﴿الْتَقَى الْجَمْعَانِ﴾ (آل عمران 3/ 155 و166 والأنفال 8/ 41) و﴿تَرَاءَى الْجَمْعَانِ﴾ (الشّعراء 26/ 61).

هل أتاك:

الشّعر: (الكامل)

يا هل أتاك وقد يحدّث ذو الودِّ القديم مسمّةَ الدّخلِ[2]

القرآن: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ﴾ (طه 20/ 9) والذاريات (51/ 24) والنازعات (79/ 15) والبروج (85/ 17) والغاشية (88/ 1) و﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ﴾ (ص 38 / 21).

أطعم من جوع وآمن من خوف:

الشّعر: (الوافر)

زَعَمتم أنَّ إخوتكم قريش لهُمْ إلْفٌ وليْسَ لكُمْ إلافُ[3]
أولئك أومنوا جُوعًا وخَوْفًا وقدْ جاءتْ بَنُو أَسَدٍ وخَافُوا

القرآن: ﴿لإِيلافِ قُرَيْشٍ إِيلافِهِم رحلةَ الشِّتاء والصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا ربَّ هذا البيْتِ الّذى أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ (قريش106).

---

(1) النّابغة الذّبياني: الدّيوان، ص31، كذلك زهير بن أبي سلمى: الدّيوان، ص130، كذلك قتادة بن مسلمة الحنفي، ضمن الخطيب التبريزي: شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ص505، كذلك طفيل الغنوي: الدّيوان، ص140 و146.

(2) امرؤ القيس: الدّيوان، ضبطه وصحّحه مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط5، 2004، ص132.

(3) مساور بن هند، ضمن الخطيب التبريزي: شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، ص862.

تثير النّقع:

الشّعر: (الوافر)

عِدمنا خيلَنا إنْ لمْ تروها ... تثير النَّقْعَ موعِدها كداء[1]

القرآن: ﴿فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا﴾ (العاديات 100/ 4).

ظهر الرّشد من الغيّ:

الشّعر: (الوافر)

أقمتَ الحقَّ بالهِنْديّ رغما ... وأظهرتَ الضَّلالَ من الرَّشادِ[2]

القرآن: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾(البقرة 2/ 256)، كذلك (الكهف 18/ 17).

الصبر الجميل:

الشّعر: (الوافر)

أعلِّلُ بالمُنَى قلبًا عَليلا ... وبالصَّبر الجميلِ وإنْ تمادى[3]

القرآن: ﴿قالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾(يوسف12/ 18.و83) و﴿فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلا﴾ (المعارج 70/ 5).

يبدي ويعيد:

الشّعر: (الكامل)

حَرصَتْ على طولِ البقاءِ وإنّما ... مُبدي النُّفوس أبادَها ليُعيدها[4]

---

(1) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص4، كذلك كعب بن مالك: الدّيوان، دراسة وتحقيق سامي مكي العاني، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ط1، 1966، ص200، كذلك حسّان (أو جساس) بن نشبة، ضمن التبريزي: شرح ديوان الحماسة، ص245.

(2) عنترة: الدّيوان، ص58 وص65، كذلك أميّة بن أبي الصّلت الثّقفي: الدّيوان، جمعه وحقّقه وشرحه سجيع جميل الجبيلي، دار صادر بيروت، ط1، 1988، ص155، كذلك كعب بن زهير: ضمن التّبريزي: شرح ديوان الحماسة لأبي تمّام، ص629، كذلك قيس بن الخطيم: الدّيوان، ص128.

(3) عنترة: الدّيوان، ص49.

(4) نفسه، ص52، كذلك عبيد بن الأبرص، الدّيوان، شرح أشرف أحمد عدرة، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط1، 1994، ص52، كذلك الجموح، ضمن شرح أشعار الهذليّين، ص859.

القرآن: ﴿يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُه﴾ (يونس 10/ 4 و34 والنمل 27/ 64 والروم 30/ 11 و27 والعنكبوت 29/ 19 و﴿وَما يُبْدِى الباطِلَ وما يُعِيدُه﴾ (سبأ 34/ 49) و﴿إنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ ويُعِيدُ﴾ (البروج 85/ 13).

لا تبقي ولا تذر:

الشّعر: (البسيط)

نعيـمُ وصُلِـكِ جنّـاتٌ مُزَخْرَفَـةٌ ونـارُ هجْـرِكِ لا تُبْقِـي ولا تذَرُ[1]

القرآن: ﴿لا تُبْقِي وَلَا تَذَر﴾ (المدثر 74/ 28).

أعجاز نخل:

الشّعر: (الكامل)

وَطَرحْتُهـم فـوق الصّعيـدِ كأنَّهُم أعْجازُ نَخْلٍ في حضيضِ المَحْجرِ[2]

القرآن: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ﴾ (القمر 54/ 20)، و﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ (الحاقة 69/ 7).

بأس شديد:

الشّعر: (الوافر)

وفـيـهـم كـلُّ جـبّـارٍ عنيدٍ شـديدِ البـأسِ مفتـولِ السّـبالِ[3]

القرآن: ﴿أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ (الإسراء 17/ 5) و(الفتح 48/ 16) و﴿أُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ (النمل 27/ 33).

جبّار عنيد:

الشّعر: (الوافر)

---

(1) عنترة: الدّيوان، ص80 كذلك زهير بن أبي سلمى: الدّيوان، ص53.

(2) نفسه، ص82.

(3) نفسه، ص129.

أقاتل كلَّ جبّارٍ عنيدٍ ويقتلني الفراقُ بلا قتالِ[1]

القرآن: ﴿وخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (ابراهيم 14/ 15) و﴿اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (هود 11/ 59).

يرقى السّماء بسلّم:

الشّعر: (الكامل)

هل ترْقيَنّ إلى السّماء بسُلّمٍ ولترْجِعنّ إلى العزيزِ ذليلا[2]

القرآن: ﴿فإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِي نَفَقًا فِي الأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّماء﴾ (الأنعام 6/ 35). و﴿إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا﴾(الرحمان 55/ 33).

قرير العين:

الشّعر: (البسيط)

هذا ثَنائي بما أوليت من حسن لازلتَ عوض قريرَ العين محسُودا[3]

القرآن: ﴿قُرَّة عيْنٍ﴾ (القصص 28/ 9) و﴿قرَّة أعيُنٍ﴾ (الفرقان 25/ 74) والسجدة (32/ 17) و﴿كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا﴾ (طه 20/ 40) والقصص(28/ 13) و﴿أَن تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ﴾ (الأحزاب 33/ 51) و﴿وَقَرِّي عَيْنًا﴾ (مريم 19/ 26).

قاصرات الطّرف:

الشّعر: (الطويل)

من القاصرات الطَّرْف لو دبَّ مِحول مـنَ الذرِّ فوق الإِتْب منها لأثّرا[4]

---

(1) عنترة: الدّيوان، ص130، كذلك ص129 (البيت السابق).

(2) امرؤ القيس: الدّيوان، ص138، كذلك الحصين بن الحمام المرّي، ضمن المفضّليات، ص69، ورواه أبو تمام في الحماسة: «ولا مرتق من خشية الموت سلّما» ص277.

(3) ربيعة بن مقروم ضمن المفضّليات، ص214، كذلك النّابغة الذّبياني: الدّيوان، ص15، كذلك حاتم الطّائي، ضمن الأغاني ج17، ص376، كذلك أبو صخر الهذلي، ضمن التّبريزي: شرح ديوان الحماسة لأبي تمّام، ص745.

(4) امرؤ القيس: الدّيوان، ص65.

القرآن: ﴿وَعِندَهُم قاصِرَاتُ الطَّرْفِ﴾ (الصافات 37/ 48 وص38/ 52)، و﴿فيهِنَّ قاصِرَاتُ الطَّرْفِ﴾ (الرحمان 55/ 56).

يبذل المال على حبّه:

الشّعر: (السريع)

هـلْ أبـذلُ المـالَ علـى حُبّـه فيهـم وآتِـي دَعْـوَةَ الدّاعـي[1]

القرآن: ﴿وآتى المالَ على حُبِّه﴾ (البقرة 2/ 177) و﴿ويُطعِمُون الطّعامَ على حُبِّه﴾ (الإنسان 76/ 8).

يرجم بالغيب:

الشّعر: (البسيط)

مِنْ ذِكْرِ سلمى وماذِكري الأوانَ بها إلا السَّـفاه وظنّ الغيب ترجيم[2]

القرآن: ﴿رَجْمًا بالغيْبِ﴾ (الكهف 18/ 22).

شاخص البصر:

الشّعر: (الرمل)

وهـو يـفـلـي شُـعـثـا أعـرافـهـا شُـخص الأبصار للوحش نُظرْ[3]

القرآن: ﴿إنّما يُؤَخِّرُهم ليوْمٍ تَشْخَصُ فيهِ الأبْصَارُ﴾ (ابراهيم 14/ 42) و﴿شاخِصَةٌ أبْصَارُ الّذين كفرُوا﴾ (الأنبياء 21/ 97).

لن تجد من دونه ملتحدا:

الشّعر: (البسيط)

---

(1) أبو قيس بن الأسلت: الدّيوان، ص82، وضمن المفضّليات، ص286.

(2) علقمة بن عبدة، ضمن المفضّليات، ص398،، كذلك أبو قيس صيفي بن الأسلت: الدّيوان ص88، وفي الحماسة بيت لامرأة من طيء، ص684، (الطّويل):

أعـلّـل نفـسي بـالـمرجّـم غيـه وكـاذبْتـهـا حتّـى أبـان كذابها

(3) المرار بن منقذ، ضمن المفضّليات، ص87.

يا لهْفَ نفسي ولهفٌ غيرُ مُجْدية   شيئا وما عنْ قضاءِ الله ملتَحَدُ[1]

القرآن: ﴿ولنْ تَجِدَ مِنْ دُونِه مُلْتَحَدا﴾ (الكهف 18/ 27) و﴿ولنْ أجِد مِنْ دُونِه مُلْتَحَدا﴾ (الجنّ 72/ 22).

ضاقت الأرض بما رحبت:

الشّعر: (الوافر)

وحاولتُ النُّكوص بهم فضاقَتْ   عليَّ بِرَحْبِها ذاتُ البِشامِ[2]

القرآن: ﴿ضَاقَتْ عليكُم الأرضُ بما رَحُبَتْ﴾ (التوبة 9/ 25) و﴿ضَاقَتْ عليهم الأرضُ بما رَحُبَتْ﴾ (التوبة 9/ 118).

يوم التغابن:

الشّعر: (البسيط)

ويوم موعدهم أن يحشروا زمرا   يوم التغابن إذ لا ينفع الحَذَرُ[3]

القرآن: ﴿ذلك يومُ التّغَابُنِ﴾ (التغابن 64/ 9).

النّخيل والأعناب:

الشّعر: (الطّويل)

بها النّخلُ والأعنابُ تجري خلالها   جداولُ قد تعلو رِقاقا وجَزْولا[4]

القرآن: ﴿النّخِيلُ والأَعْنَابُ﴾ (النحل 16/ 11 و67 والبقرة 2/ 266 والإسراء 17/ 91 والمؤمنون 23/ 19 ويس 36/ 34) (بينما أضيف الرّمّان إلى النّخل مرّة واحدة) (الرحمان 55/ 68) (وأضيف الزّيتون إلى النّخل مرّة واحدة) (عبس 80/ 29).

---

(1) السكري: شرح أشعار الهذليّين، ص338 وهو منسوب إلى حصيب الضمريّ.

(2) نفسه، ص873 وهو منسوب إلى الجموح.

(3) أميّة بن أبي الصلت الثقفي: الدّيوان، ص79، كذلك حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص402.

(4) حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، ج1، ص47. وللبيت رواية أخرى هي: بها النّخل والآطام، المرجع نفسه، ج1 ص45. كذلك أميّة بن أبي الصلت الثقفي: الدّيوان، ص103.

المكاء والتصدية:

الشّعر: (الوافر)

صلاتهُمُ التَّصدّي والمُكاءُ[1]

القرآن: ﴿وما كانَ صلاتُهم عِنْدَ البيْتِ إِلّا مُكاءً وتصْدِيَةً﴾ (الأنفال 8/ 35).

أسرّ ندامة:

الشّعر: (الطّويل)

فأقسِم لولا أن أسرَّ ندامةً وأعلنَ أُخرى إن تراخت بك النَّوَى[2]

القرآن: ﴿وأَسَرُّوا النَّدَامَةَ﴾ (يونس 10/ 54، وسبأ 34/ 33).

الصراط الأنكب/ الصراط المستقيم:

الشّعر: (الكامل)

أرْعى الأمانة لا أخونُ أمانتي إنَّ الخَؤُون على الطّريقِ الأنْكَب[3]

القرآن: ﴿وإنَّ الّذين لا يُؤْمِنُونَ بالآخِرَةِ عن الصّراطِ لنَاكِبُون﴾ (المؤمنون 23/ 74)، كذلك ﴿صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الحج 22/ 54 والمؤمنون 23/ 73...).

نبت مختلف الألوان:

الشّعر: (البسيط)

ما روضَة من رياض الحَزن باكرها بالنّبت مختلف الألوان ممطور[4]

القرآن: ﴿وما ذَرَأَ لكُمْ فِي الأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ﴾ (النحل 16/ 13) و﴿ثمَّ يُخْرِجُ

(1) ورد شطر بيت، راجع حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، ج1، ص441، وابن منظور: لسان العرب، مادة م.ك.ا.
(2) كعب بن زهير: الدّيوان، ص44.
(3) نفسه، ص50.
(4) نفسه، ص78.

بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ﴾ (الزمر 39/ 21) و﴿فأَخرَجْنَا به ثَمَراتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُها﴾ (فاطر 35/ 27).

يعضّ الأنامل:

الشّعر: (الطّويل)

وأثنوا عليه بالذي كان عنده   وعضّ عليه العائذات الأناملا[1]

القرآن: ﴿وإذا خَلَوْا عضُّوا عليكُم الأنامِلَ من الغَيْظِ﴾ (آل عمران 3/ 119) و﴿ويومَ يعضُّ الظالِمُ على يدَيْهِ﴾ (الفرقان 25/ 27).

لا يرقب إلاّ ولا نسبا:

الشّعر: (البسيط)

كنّا الأسُود وكانوا النّمر إذ زحفوا   ما إنْ نراقِب من إلٍّ ولا نَسَبِ[2]

القرآن: ﴿لا يَرْقُبُون فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا ولا ذِمَّةً﴾ (التوبة9/ 10) و﴿لا يَرْقُبُوا فِيكم إِلًّا ولا ذِمَّةً﴾ (التوبة 9/ 8).

إن جنح للسّلم فاجنح لها:

الشّعر: (الطويل)

وإن جنحوا للسلم فاجنح لمثلها   وإن كتموا عنك الحديث فلا تسَلْ[3]

القرآن: ﴿وإِنْ جَنَحُوا للسّلْمِ فاجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال 8/ 61).

ريب المنون:

الشّعر: (المنسرح)

(1) لبيد بن ربيعة: الدّيوان، ص141، كذلك كعب بن زهير: الدّيوان، ص127.

(2) كعب بن مالك: الدّيوان، ص174، كذلك الأعشى: الدّيوان، ص235.

(3) قيس بن الربيع، ضمن ابن سيّد الناس: منح المدح، تحقيق وتقديم عفت وصال حمزة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1987، ص239.

تظنُّ أنْ لنْ يُصيبها عَنَتُ ... الدّهرِ وريْبُ المَنُون كاربُها[1]

القرآن: ﴿رَيْبَ الْمَنُونِ﴾ (الطور 52/ 30).

ذَرْني ومَنْ:

الشّعر: (مجزوء الكامل)

ذرنــي ومــا مــلكـت يميـــ ... ــني إن رفعت به شؤونا[2]

القرآن: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ﴾ (المدثر 74/ 11)، و﴿وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ﴾ (المزمل 73/ 11) و﴿فَذَرْنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا الْحَدِيثِ﴾ (القلم 68/ 44).

بالتي هي أحسن:

الشّعر: (الطّويل)

وما قام فينا قائمٌ في نَدِيِّنا ... فينطقُ إلّا بالتي هي أصْوَبُ[3]

القرآن: ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (الأنعام 6/ 152) والنحل (16/ 125) والإسراء (17/ 34) والمؤمنون (23/ 96) والعنكبوت (29/ 46) وفصلت (41/ 34) و﴿الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (الإسراء17/ 53).

بلغت النفس التّراقي:

الشّعر: (البسيط)

أقولُ للقوم والأنفاسُ قد بلغَتْ ... دونَ اللّهاغيرَ أنْ لمْ ينْقُص العَدَدُ[4]

القرآن: ﴿وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾ (الأحزاب 33/ 10)، و﴿إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ﴾ (القيامة 75/ 26) و﴿إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ﴾ (الواقعة 56/ 83).

---

(1) عدي بن زيد العبادي: الدّيوان، ص45، كذلك أميّة بن أبي الصّلت الثقفي: الدّيوان، ص111.

(2) لبيد بن ربيعة: الدّيوان، ص163.

(3) طرفة بن العبد: الدّيوان، ص145، كذلك أميّة بن أبي الصلت الثقفي: الدّيوان، ص86.

(4) زهير بن أبي سلمى: الدّيوان، ص43، كذلك حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات ج2، ص255.

الجار المجاور/ الجار الجنب:

الشّعر: (المنسرح)

يغْشاهُم البائِسُ المُدقّع والضـ ضيفُ وجارٌ مجاورُ الجنب[1]

القرآن: ﴿وَالْجَارِ ذِى الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ﴾ (النساء 4/ 36).

فلق الصبح/ الخيط الأبيض من الخيط الأسود:

الشّعر: (البسيط)

الخيطُ الابيضُ ضوءِ الصبح منفلق والخيط الاسودُ ضوءِ اللّيل مكْموم[2]

القرآن: ﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا﴾ (الأنعام 6/ 96) و﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (البقرة 2/ 187).

كوكب درّيّ:

الشّعر: (الكامل)

كالكوكب الدرّيّ يشرق متْنُهُ خرصا حميصا صلبه يتأوّد[3]

القرآن: ﴿كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ (النور 24/ 35).

الأنام المسحّر:

الشّعر: (الطّويل)

فإنْ تسألينا فيمَ نحن فإنّنا عصافيرُ مِنْ هذا الأنام المُسَحَّر[4]

---

(1) طرفة بن العبد: الدّيوان، ص146، النّابغة الذّبياني: الدّيوان، ص46، كذلك أميّة بن أبي الصلت: الدّيوان، ص182، كذلك لبيد بن ربيعة: الدّيوان، ص236.

(2) أميّة بن أبي الصلت الثقفي: الدّيوان، ص119، كذلك عكلان بن عواكن الحميري، ضمن العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج5، ص98.

(3) عبيد بن الأبرص: الدّيوان، ص51، كذلك النّابغة الذّبياني: الدّيوان، ص24، كذلك أوس بن حجر، ضمن الجاحظ، الحيوان، ج6، ص274.

(4) لبيد بن ربيعة: الدّيوان، ص103، كذلك امرؤ القيس: الدّيوان، ص43، كذلك أميّة بن أبي الصلت الثقفي:

القرآن: ﴿قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ﴾ (الشّعراء 26/ 153 و185)، ملاحظة: لا تعني اتهام النّبيّ بالسحر وإنما تعني أنه مجرّد بشر.

وردة كالدّهان:

الشّعر: (مجزوء الرمل)

فـــإذا مـــا الأرضُ صـــارتْ   وردةً مـــثـــل الـــدّهـــان[1]

القرآن: ﴿فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ (الرحمان 55/ 37).

قضى وطرا:

الشّعر: (البسيط)

فإن يكنْ قد قضـى من خِلّه وطرًا   فإنّني منك لمّا أقـضِ أوطاري[2]

القرآن: ﴿ولمّا قضى زيدٌ منها وَطَرًا﴾ (الأحزاب 33/ 37) و﴿إذا قضَوْا منهنّ وَطَرًا﴾ (الأحزاب 33/ 37).

إنّ بعد العسر يسرا:

الشّعر: (الطّويل)

يرى أنّ بعد العسـر يسرا ولا يرى   إذا كان يسـر أنّـه الدهـر لازب[3]

القرآن: ﴿سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ (الطلاق 65/ 7)، كذلك ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (الشرح 94/ 5و6).

الدّيوان، ص166.

(1) عنترة: الدّيوان، ص199.

(2) النّابغة الذّبياني: الدّيوان، ص150، كذلك جاء في الاستيعاب أن عبد الرحمان بن عوف أو عمر بن الخطاب كان يتغنى بهذا البيت:

وكيف ثوائي بالمدينة بعدما   قضى وطرا منها جميل بن معمر

ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج1، ص152-153.

(3) القتّال الكلابي، ضمن الحماسة، ص453، كذلك قيس بن الخطيم: الدّيوان، ص157.

يصْلَى نارا:

الشّعر: (البسيط)

قـد اصْطَلى نـاره حينـا ويُضرمها   إذا خبا ضوءها الهنديّ والغارا[1]

القرآن: ﴿سيصْلَى نارًا ذات لَهَب﴾ (المسد 111/ 3) و﴿الَّذِى يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَىٰ﴾ (الأعلى 87/ 12) و﴿تصْلَى نارًا حامِيه﴾ (الغاشية 88/ 4)، وهذه الصّيغة ليست مستخدمة في باب العذاب فحسب، بل هي مستخدمة كذلك في باب الدّفء: ﴿آتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ (النمل 27/ 7) و﴿آتيكم منها بخَبَرٍ أو جَذْوَةٍ من النّار لعلّكم تَصْطَلُون﴾ (القصص 28/ 29).

سبع سماوات:

الشّعر: (الطويل)

لـه مـا رأتْ عيـنُ البصيـر وفوقَه   سـماءُ الإله فوق سبعِ سـمائيا[2]

القرآن: ﴿ثم اسْتَوَى إِلَى السّماء فسَوّاهُنّ سبعَ سَمَاوَاتٍ﴾ (البقرة 2/ 29)، كذلك فصّلت (41/ 12) والطّلاق (65/ 12).

لقد تفطّن بعض الباحثين سواء من القدماء أو من المتأخّرين إلى استخدام القرآن الصّيغ الجاهزة، لكنّهم لم يربطوا بينها وبين الشّعر. من بين هؤلاء قول ابن رشيق في الآية: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۝ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُاْ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ (طه/ 118-119)، فأتى بالجوع مع العُري ولم يأت به مع الظّمإ... لأنه إنما أجرى الخطاب على

---

(1) عدي بن زيد: الدّيوان، ص51، كذلك حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص187 و265، كذلك عنترة: الدّيوان، ص105 و113 و210 كذلك شاعر من فهر قريش، ضمن شرح أشعار الهذليّين ص809، كذلك أبو كبير الهذلي، ضمن شرح أشعار الهذليّين ص1078، كذلك قيس بن الأسلت: الدّيوان، ص75، كذلك كعب بن زهير: الدّيوان، ص140، كذلك أميّة بن أبي الصلت الثقفي: الدّيوان، ص48، كذلك النّابغة الذّبياني: الدّيوان، ص110.

(2) أميّة بن أبي الصلت الثقفي: الدّيوان، ص150، كذلك عنترة: الدّيوان، ص104: (الوافر)

وأسـعدني الزمـان فصـار سـعدي   يشـقّ الحجـب والسّـبع الطّباقـا،

وقارن بالقرآن: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾ (الملك 67/ 3) و(نوح 71/ 15).

مستعمل العادة وفيه مع ذلك تناسب، لأنّ العادة أن يقال فلان جائع عريان... قال الجاحظ: «وفي القرآن معان لا تكاد تفترق مثل الصّلاة والزّكاة، والجوع والخوف، والجنّة والنّار، والرّغبة والرّهبة، والمهاجرين والأنصار، والجنّ والإنس، والسّمع والبصر»[1].

ومن بين هؤلاء أيضا الباحث محمد كريم الكوّاز في كتابه: «كلام الله، الجانب الشفاهيّ من الظاهرة القرآنيّة». وقد تعرّض فيه للصّيغ القرآنيّة الجاهزة بوصفها آليّة من آليّات الخطاب الشفاهيّ تعمل على تقوية الحفظ من جهة وعلى إنتاج الدّلالة من جهة ثانية. وقد مثّل الباحث لذلك بأربع صيغ جاهزة هي: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ و﴿جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ و«الشّراء بثمن قليل» و«المتّقون في جنّات»[2]. وقد تتبّع الباحث مواضع ورود هذه الصّيغ وسياقاتها ليخلص إلى أنّ «القرآن يتّبع صيغا جاهزة ثابتة، يجعلها نواة، تتجمّع حولها تنويعات محدّدة صغيرة لا تخرج عن تركيب الصّيغة. وإن تلك الصّيغ تتشكّل داخل موضوع معيّن، وهذا الموضوع يجاور موضوعا آخر، ويرتبط به ارتباطا تجميعيًا بحيث إذا ذُكر موضوع عقّب بموضوع آخر. وإنّ هذين الموضوعين المترابطين يخلفان موضوعا ثالثا يتقدمهما ويمهّد لهما وتترافق هذه الموضوعات الثلاثة في مواضع متفرّقة من القرآن»[3].

وقد تصدّى الباحث أندرو بانيستر (Andrew Bannister) إلى إحصاء درجة حضور استخدام الصّيغ في القرآن بالاعتماد على الحاسوب، فخلص إلى أنّ الصّيغ المتكوّنة من ثلاث كلمات تحضر بنسبة 52.18 ٪، وتحضر الصّيغ المتكوّنة من خمس كلمات بنسبة 23.55 ٪، أما إذا أخذنا الجذور لا الكلمات مقياسا، فإنّ الصيغ المتكوّنة من جذرين تبلغ نسبة حضورها 95.01 ٪، وتبلغ نسبة حضور الصّيغ المتكونة من ثلاثة جذور 80.97 ٪، وتبلغ نسبة حضور الصّيغ المتكونة من أربعة

---

(1) ابن رشيق: العمدة، ج1، ص ص 415-416، راجع كذلك الباب الذي عقده الحصري بعنوان: «أمثال للعرب والعجم والعامّة وما يماثلها من كتاب الله تعالى»، ضمن زهر الآداب، ج4، ص ص 1106-1108.

(2) محمّد كريم الكواز: كلام الله، الجانب الشفاهيّ من الظاهرة القرآنيّة، دار السـاقي، بيروت-لندن، ط1، 2002، ص ص 49-64.

(3) نفسه، ص ص63-64.

جذور 58.46 ٪[1]. وقد دفعت مثل هذه الأرقام الباحث إلى عدّ النصّ القرآني نصّا صيغيّا خالصا[2].

يبدو من خلال ملاحظة محمد كريم الكوّاز حول تكرار الصّيغ في القرآن أنّ القرآن قد اعتمد على الصّيغ اللفظيّة والموضوعاتيّة لإنتاج الدّلالة. ولكنّ ربط تلك الصّيغ بما ورد في مدوّنة الشّعر الجاهليّ، وملاحظة التّشابه الشديد في كثير من الصّيغ اللفظيّة مثلما أوردناه أعلاه، يوقفنا على أنّ إنتاج الدّلالة في القرآن قد قام على استعارة صيغ شائعة في الثّقافة التي حاورها القرآن، خصوصا منها الثّقافة الأدبيّة (الشّعريّة). وليس الأمر متعلّقا بعربيّة اللسان القرآنيّ في رأينا. فالأمثلة التي أوردناها لا تتعلّق باستخدام ألفاظ لا مفرّ من استخدامها ما دام القرآن قد تنزّل في لغة عربيّة، وإنّما تتعلّق تلك الأمثلة باستخدام صور وتشابيه واستعارات وكنايات وتراكيب من «مستعمل العادة» بعبارة ابن رشيق. بل يبدو أحيانا أنّ القرآن قد استخدم بعض هذه الصّيغ على ما فيها من تركيب غير مؤات: مثالنا على ذلك ﴿وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ﴾ (التوبة 9 / 25) و﴿ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ﴾ (التوبة 9/ 118)، فالباء في هذه الصّيغة الجاهزة مستخدمة في محلّ «على» الدالّة على معنى «رغم»[3].

---

(1) راجع:

Andrew Bannister: An oral-formulaic study of the Qur'ān, Lexington Books, 2014, chap 5: Mapping The Landscape, a computerized Formulaic Analysis of the Qur'ānic Text, pp129-161.

وإذا اعتبرنا أن النسبة المتفق عليها بين الباحثين لعدّ نصّ ما نصّا مستخدما للصّيغ هي نسبة 20 بالمائة، فإنّ 99 سورة من القرآن ذات كثافة صيغيّة تساوي أو تفوق 20 بالمائة، و69 سورة ذات كثافة صيغية تساوي أو تفوق 40 بالمائة، و45 سورة ذات كثافة صيغية تساوي أو تفوق50 بالمائة و19 سورة ذات كثافة صيغية تساوي أو تفوق 60 بالمائة (نسبة الكثافة الصيغية هي عدد صيغ السّورة الواحدة المتكررة في كل النص القرآني قياسا إلى عدد آيات السورة، مثال: الكثافة الصيغية لسورة الكوثر هي 0 بالمائة، والكثافة الصيغية لسورة الصفّ هي 77.88 بالمائة).

(2) انظر:

«one can see that, on the three-base-sequence-as-a-formula model, the Qur'ān displays a consistently high formulaic density», ibid, p141.

(3) راجع: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج10، ص114، كذلك القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج8، ص65.

يلفت استخدام القرآن للصّيغ الجاهزة النّظر بما احتوى عليه من انخراط في تصوّرات الثّقافة التي أعلن حربه عليها. ولعلّ هذا التوتّر بين الانشداد إلى ثقافة شفاهيّة صاغت صورها وأفكارها وفق خصائصها الذاتيّة والسّعي إلى الانعتاق من هذه الثّقافة وحدود تفكيرها يبدو لنا جليّا من خلال الأمثلة التالية:

- التوتّر بين تصوير العلاقة الزوجيّة بوصفها قضاء للوطر الجنسيّ وبين تصويرها بوصفها سكنا وسكونا كما في الآية: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (الأعراف7/ 189).

- التوتّر بين تصوير الحور العين وفقا لصورة المرأة في الشّعر العربيّ، فـ«صورة المرأة المثال / النموذج المذكورة في الشّعر الجاهليّ شديدة الشّبه بالصّورة المرسومة للمرأة في الجنّة انطلاقا من النصّ القرآنيّ ذاته، وجميع الصّفات المثاليّة للمرأة في القرآن يمكن أن نقرأها دون عناء في الشّعر الجاهليّ»[1]، وبين صورتهنّ بوصفهنّ منشآت إنشاء: ﴿إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً﴾ (الواقعة 56/ 35) أو طاهرات: ﴿أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ (النساء 4/ 57)، أو هنّ «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[2].

- التوتّر بين إسرار النّدامة يوم الحساب وبين الذّهول وشهادة النّفس على نفسها بما اجترحت من آثام وإعلان النّدامة.

- التوتّر بين صورة الله ينازل المكذّبين: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ...﴾، وبين استغنائه عن العالمين: ﴿ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران 3/ 97).

- التوتّر بين إجراء الفعل «صلَى» على معهود الاستعمال: الدّفء، وبين تخصيصه بنار الجحيم: العذاب، وكذلك الشّأن في ما يتعلّق بأسماء الله: الجبّار، الإلّ أو

---

(1) راجع حمادي المسعودي: المصادر المسيحيّة في القرآن من خلال كتاب «تاريخيّة الدّعوة المحمّديّة في مكّة» لهشام جعيط، ضمن مجموعة مؤلفين: جدل الهوية والتاريخ، قراءات تونسية في مباحث الدكتور هشام جعيط، منشورات سوتيميديا والمركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، تونس، ط1، 2018، ص 109.

(2) مسلم: الصّحيح، كتاب الجنّة وصفة نعيمها وأهلها، أحاديث رقم 7026-9029

الإلال: لم يرفض القرآن هذه التّسميات ولم يخصّصها، فالجبّار اسم لله وللعبد، والإلّ اسم للإلاه الجاهليّ والإلاه الإسلاميّ[1].

- التوتّر بين تصوير الموت بوصفه حركة خروج متصاعد للرّوح من الفم (بلغت التّراقي)، وبين تصويره بوصفه هجعة إلى حين أشبه ما تكون بالنوم: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (الزمر 39/ 42)

إنّ هذا الضّرب من التوتّر يكشف في الحقيقة عن تمزّق بين جملة من التصوّرات ثاوية في الصّيغ الجاهزة الخاصّة بثقافة المشافهة، وهي ثقافة قائمة على التّفكير من خلال المحسوسات، وبين جملة جديدة من التصوّرات الخاصّة بثقافة الكتابة، وهي ثقافة قائمة على التّفكير من خلال المجرّدات[2]. ونحن نعتقد أنّ القرآن قد صيغ في جملته من خلال المحاورة بين «عقل كتابيّ» و«عقل شفاهيّ».

3. الإيقاع

ارتأى علماء القرآن التّمييز بين الشّعر والقرآن، فاستحدثوا لكلّ ضرب من الخطاب مصطلحا مخصوصا وإن كانت الظّاهرة هي نفسها. من ذلك مصطلح الفاصلة الذي لا يعني سوى القافية[3]. وقد لاحظنا أنّ نقطة التقاطع الأساسية بين القرآن والشّعر في باب الإيقاع هي القافية أو الفاصلة. والرأي عندنا أنّ القرآن قد صيغ من خلال مراعاة وحدة الفاصلة. وهي مراعاة تعمّدها القرآن تعمّدا وطلبها في أكثر من موضع. والطّريف أن يؤدّي البحث عن مراعاة الفاصلة إلى استخدامات لغويّة شائكة.

---

(1) تناول عودة خليل أبو عودة الإشكاليات التي يثيرها إطلاق اسم الجبار على الله وعلى البشر معا، راجع: التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، ص ص104-106، ولكنه لم يتناول لفظ «الإلّ» بالبحث. وحول تفسير الإلّ بالله راجع الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج10، ص96-97.

(2) راجع أونج والتر: الشفاهيّة والكتابية، ص ص 94-104، وقد افتتح أونج القسم الذي خصّصه للسّمة التّاسعة من سمات الثّقافة الشفاهيّة بالقول: «تميل الثقافات الشفاهيّة إلى استخدام المفاهيم في أطر موقفيّة وإجرائيّة تعتمد على مرجعيّة ذات درجة ضئيلة من التجريد»، ص94.

(3) كمال بوخريص: خصائص الإيقاع في القرآن، جزء عمّ، بحث لنيل شهادة الكفاءة في البحث، كلية الآداب بمنوبة، 1987-1988، نسخة مرقونة، ص23: «القافية والفاصلة والسّجعة أسماء مختلفات لمسمّى واحد».

من ذلك استخدام القرآن للفظ «نَهَرٌ» ضمن (القمر 54 / 54): ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ﴾ عوض أنهار التي دأب عليها النصّ القرآنيّ حين يصف الجنّة، وذلك لأنّ الفاصلة في سورة القمر هي الحركة القصيرة تعقبها الرّاء الساكنة. وكذلك قوله: ﴿هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ﴾ (القمر 54/ 8) بدل عسير، وقوله: «نذر» بدل نذري، و«سعر» بدل سعير، و«منتصر» بدل منتصرون، و«مستطر» بدل مسطور[1]. ومثل هذا الأمر في سورة الرّحمان: فقد دأب النصّ القرآنيّ على استعمال الجنّة في صيغة المفرد «جنة» أو في صيغة الجمع: «جنّات»، ولكنّ الفاصلة الأساسية في سورة الرّحمان -القائمة على الفتحة الطّويلة تعقبها نون (ساكنة)- قد جعلته يستخدم «جنّتان»: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ (الرحمان 55/ 46)[2]. وتنسحب الملاحظة نفسها على استخدام مثنّى «عين» في هذه السّورة وذلك لمراعاة الفاصلة: ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ﴾ و﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ﴾ (الرحمان 55/ 50 و66). ولئن استخدم القرآن مثنّى الجنّة في بعض السّياقات القليلة فإنه لم يستخدم مثنّى العين في سياق الحديث عن الجنّة إلا في هذه السّورة وذلك للمناسبة بين «رؤوس الآي». ونلاحظ كذلك تصرّفا في التّركيب والمعجم لا يمكن حمله إلا على ضرورة الفاصلة، والأمثلة على ذلك كثيرة:

منها كلمة «سجّيل» في سورة الفيل: ﴿تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ﴾ (الفيل 105/ 4). وكلمة سجّين في سورة المطفّفين: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ﴾ (المطففين 83/ 7). إذ إنّ العودة إلى المعنى في هاتين الآيتين تجعلنا نقف على أنّ معنى سجّيل في آية الفيل هو سجّين أي الحجارة من طين (وانظر الذاريات 51/ 33): ﴿لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ﴾ وهو فارسيّ معرّب، أما معنى «سجّين» في آية المطفّفين فهو سجّيل أي

(1) انظر على التوالي القمر 54/ 16 و24 و44 و52. وقد أقرّ الفرّاء هذا الاستخدام المتعمّد، راجع معاني القرآن، ج3، ص111 وما بعدها.

(2) سنهمل شكل الحروف الأخيرة من فواصل الآيات مراعاة لشكل أدائها، إذ تؤدّى على السّكون غالبا، وقد قال القزويني في هذا الصّدد: «واعلم أنّ فواصل الأسجاع موضوعة على أن تكون ساكنة الأعجاز، وموقوفا عليها، لأن الغرض أن يُزاوج بينها ولا يتمّ ذلك في كلّ صورة إلا بالوقف» القزويني (الخطيب): الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص297.

الكتاب[1]. وبالتالي فإن هذا التبادل الذي حصل إنما مردّه إلى ضرورة الفاصلة: اللام في سورة الفيل والنون في سورة المطفّفين.

ومنها ما جاء في (سورة الشّرح 94 / 7-8): ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ۝ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب﴾، وقد بذل المفسّرون قصارى جهودهم لتبرير ورود معنى النّصَب -وهو التّعب الشديد- في هذا السّياق، خصوصا أنه نصَبٌ وقتَ الفراغ! ويبدو لنا أنّ ضرورة الفاصلة قد رشّحت هذا المعنى. وقد تؤدّي ضرورة الفاصلة إلى تنقيح بعض الأسماء مثلما هو الشّأن في قوله: ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ ۝ وَطُورِ سِينِينَ ۝ وَهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ﴾ (التّين 95/ 1-3)، فالمفسّرون كادوا أن يجمعوا على أن سينين هو جبل سيناء أو طور سيناء وهي العبارة المستخدمة في موضع آخر من القرآن: ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَآءَ تَنۢبُتُ بِٱلدُّهْنِ﴾ (المؤمنون 23/ 20). ويبدو أنّ السّياق الإيقاعي هو الذي رجّح أن تكون سيناء هي سينين[2].

لقد لاحظ مفسّرو القرآن هذه النّزعة إلى تعمّد توحيد الفاصلة في أكثر من موضع. وقد نقل السيوطي في الإتقان قول الشيخ شمس الدين بن الصائغ: «تتبّعت الأحكام التي وقعت في آخر الآي مراعاة للمناسبة فعثرت منها على نيّف عن الأربعين حكما»[3]. أما الطبري فقد علّق على الآية: ﴿وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ (الشمس 91/ 10) بالقول: «يعني من دسّس الله نفسه فأخملها، ووضع منها بخذلانه إيّاها عن الهدى حتّى ركب المعاصي، وترك طاعة الله. وقيل دسّاها وهي دسّسها، فقلبت إحدى سيناتها ياء»[4]. واضح إذن أنّ القرآن استخدم الفعل دسّى (دسّاها)- وهو

(1) راجع الطبري: جامع البيان، ج30، ص363. وكذلك ابن منظور: لسان العرب، مادة (س.ج.ل) ومادة (س.ج.ن).

(2) راجع السيوطي: الإتقان، ج2، ص196، راجع كذلك قول الكاهن سطيح: «إنّ علمي ليس منّي، ولا بحزم ولا تظنّي، أخذته من أخ لي جنّي، سمع الوحي بطور سنّي» ضمن المعافي (أبو الفرج): الجليس الصّالح، تحقيق إحسان عباس، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1993، ج4، ص7.

(3) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص193، ويعني بذلك الظواهر التّعبيريّة والتّركيبيّة والصرفيّة وحتّى تلك المتعلّقة بالرّسم التي عمد إليها القرآن مراعاة لتوحيد الفاصلة، راجع الإتقان، ج2، ص ص 193-196.

(4) نفسه، ج30، ص257، كذلك الفرّاء: معاني القرآن، ج3، ص267.

فعل لا وجود له في اللّغة العربيّة -بدل الفعل دسّس (دسّسها)، وذلك حفاظا على وحدة الفاصلة: مدّ طويل تصحبه هاء ممدودة (ـاها). ويمكن أن نسحب الملاحظة نفسها على الآية: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا﴾ (الشمس 91/ 11) ذلك أنّ لفظ الطغوى غير مستخدم كذلك، وقد قال عنه الطبري: «وقيل «طغواها» بمعنى طغيانهم، وهما مصدران، للتوفيق بين رؤوس الآي، إذ كانت الطّغوى أشبه بسائر رؤوس الآيات في هذه السّورة»[1]. وتطالعنا في سورة النّازعات حالة أخرى شبيهة هي قوله: ﴿فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَاهَا﴾ (النازعات 79/ 43)، والراجح أنّ المعنى المقصود من «ذِكْراها» هو: ذِكْرها. وقد قاد هذا النّزوع إلى تعمّد الإيقاع إلى التباس في دلالة الضّمير في قوله نهاية السّورة نفسها: ﴿وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا﴾ (الشمس 91/ 15). والأمر نفسه قد لاحظه الطبري في موقع آخر، فقد علّق على الآيتين: ﴿إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ ۝ كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ﴾ (المرسلات 77/ 32-33) بالقول: «ولم يقل كالقصور، وفعل ذلك توفيقا بين رؤوس الآيات ومقاطع الكلام، لأنّ العرب تفعل ذلك كذلك، وبلسانها نزل القرآن»[2]. ولئن كان هذا الوعي بانعكاس ضرورات السّجع على التركيب القرآنيّ حاصلا لدى شقّ من القدماء، فإنّ أنصار الإعجاز البياني القرآنيّ قد سعوا إلى إنكار ذلك. ولعلّ ما جاء في كتاب إعجاز القرآن للباقلاني يثبت ما رام هذا الإعجازيّ إنكاره: «وأمّا ما ذكروه من تقديم موسى على هارون عليهما

(1) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن،، ج30، ص259. كذلك الفرّاء: معاني القرآن، ج3، ص267، وقد استخدم الفرّاء هذا التبرير: «موافقة رؤوس الآيات» مرات كثيرة، راجع مثلا ج3، ص 224 و226 و231 و256 و258 و260 و267 و274. ونلاحظ أن الباحث محمّد الصالح الحمراوي لم يتفطن إلى ذلك في بحثه الموسوم بـ«خصائص الإيقاع في القرآن من خلال سورة الشمس»، ضمن مجلة آداب وإنسانيات، عدد 5/ 6، تونس، 2018، ص ص 113-131.

(2) الطبري: جامع البيان، ج29، ص286، وقد علق الفرّاء على ذلك بالقول: «يريد القصر من قصور مياه العرب، وتوحيده وجمعه عربيّان. قال الله تبارك وتعالى: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ (القمر 54 / 45)، ومعناه الأدبار، وكأن القرآن نزل على ما يستحبّ العرب من موافقة المقاطع. ألا ترى أنّه قال ﴿إِلَىٰ شَيْءٍ نُكُرٍ﴾ (القمر 54/ 6) فثقل في اقتربت (المقصود بـ«اقتربت» سورة القمر) لأنّ آياتها مثقلة، قال: ﴿فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَاهَا عَذَابًا نُكْرًا﴾ (الطلاق65/ 8) فاجتمع القرّاء على تثقيل الأوّل وتخفيف هذا، ومثله: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ (الرحمان 55/ 5) وقال: ﴿جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا﴾ (النبأ 78/ 36) فأجريت رؤوس الآيات على هذه المجاري، وهو أكثر من أن يضبطه الكتاب» ج3، ص224. التّشديد والتّسطير وتخريج الآيات من عندنا.

السّلام في موضع، وتأخيره عنه في موضع لمكان السّجع وتساوي مقاطع الكلام فليس بصحيح[1]، لأنّ الفائدة عندنا غير ما ذكروه: وهي أنّ إعادة القصّة الواحدة بألفاظ مختلفة تؤدّي معنى واحدا، من الأمر الصّعب الذي تظهر به الفصاحة وتتبيّن به البلاغة»[2].

ويمكن الاستدلال على هذه الظاهرة -نعني ظاهرة تعمّد الإيقاع أو التصرّف في الكلام تبعا لضرورة إيقاعيّة- من خلال النّظر في الأساليب القرآنيّة الباحثة عن السّجع. وهي أساليب نحصيها في ما يلي:

- التصرّف في صيغ التّعبير بالزيادة والنقصان والتغيير بما يلائم الفاصلة، والأمثلة على ذلك كثيرة منها:

قوله: ﴿وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ۝ وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ﴾ (التكوير 81/ 12-13)، وقوله: ﴿وأُزْلِفَتْ الجنّة للمُتَّقِينِ ۝ وبُرِّزَت الجَحِيمُ للغَاوِين﴾ (الشّعراء 26/ 90-91)، وقوله: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هل مِن مَّزِيدٍ ۝ وأُزْلِفَتِ الجنّة للمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ﴾ (ق50/ 30-31).

وقوله: ﴿وكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (يس36/ 12) وقوله: ﴿وكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ (النبأ 78/ 29) وقوله: ﴿وأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (الجنّ 72/ 28). ويمكن أن نضيف إلى ما تقدم مثالا آخر يتعلق بالتشبيه الجاهز: «كأنهم أعجاز نخل» فقد جاء هذا التشبيه مرة كما يلي: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ﴾ (القمر 54/ 20) ومرة كما يلي: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ (الحاقة 69/ 7)، وذلك حسب مقتضيات الفاصلة في كل سورة.

---

(1) المقصود من ذلك قوله: ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ ۝ وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوٓاْ إِنَّمَا صَنَعُواْ كَيْدُ سَٰحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ ۝ فَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ هَٰرُونَ وَمُوسَىٰ﴾ (طه 20/ 68-70) وقوله: ﴿وَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ۝ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾ (الأعراف 7/ 120-122).

(2) الباقلاني (أبو بكر): إعجاز القرآن، ص61. راجع كذلك ص57. ولا نظن أن الأمر يتعلق بإعادة القصّة بألفاظ مختلفة كما يدّعي الباقلاني وإنّما يتعلّق الأمر بتغيير ترتيب أسماء الأعلام للموافقة بين رؤوس الآي.

وقوله: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ ۞ وَٱلصُّبْحِ إِذَآ أَسْفَرَ﴾ (المدثر 74/ 33-34) وقوله: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ۞ وَٱلصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ (التكوير 81/ 17-18)، أو قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۞ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ۞ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ (القيامة 75/ 22-25) وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ۞ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ۞ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ۞ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾ (عبس 80/ 38-41).

وقوله: ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ ۞ لَّا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ﴾ (الغاشية 88/ 6-7) وقوله: ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ ۞ لَّا يَأْكُلُهُۥٓ إِلَّا ٱلْخَٰطِـُٔونَ﴾ (الحاقة 69/ 36-37).

- التّقديم والتّأخير مراعاة للفاصلة، والأمثلة على ذلك كثيرة لعلّ أبرزها التصرّف في الجملة الواحدة تقديما وتأخيرا حسب مقتضيات الفاصلة، من ذلك قوله: ﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الحجرات 48/ 18) و﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (التغابن 64/ 2)، أو قوله: ﴿ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المنافقون 63/ 11 والحشر 59 / 18) و﴿وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُون خَبِير﴾ (التغابن 64/ 8).
ومن مظاهر التّقديم والتّأخير مراعاة للفاصلة تغيير محلّات عناصر الجملة في آيات متتابعة كثيرة مثلما هو الحال في سورة المعارج: ﴿الّذِين هُمْ عَلَى صَلَاتِهِم دَائِمُون﴾ و﴿والّذِين هُمْ مِنْ عَذَابِ رَبِّهِم مُشْفِقُون﴾ و﴿والّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِم حَافِظُون﴾ و﴿والّذِين هُمْ لأَمَانَاتِهِم وعَهْدِهِم رَاعُون﴾ و﴿والّذِين هُمْ بِشَهَادَتِهِم قَائِمُون﴾ و﴿والّذِين هُمْ عَلَى صَلَاتِهِم يُحَافِظُون﴾[1]. ومن الأمثلة اللافتة للنّظر في التّقديم والتّأخير قوله: ﴿إنّ الّذِين أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الّذِين آمَنُوا يَضْحَكُون﴾ و﴿فاليَوْمَ الّذِينَ آمَنُوا مِنَ الكُفَّارِ يَضْحَكُون﴾[2]. وهو استخدام لافت للنّظر لأنّه على غير عادة العرب في تركيب الكلام، إذ أنّ العرب إذا ابتدأت الجملة بظرف للمكان أو الزمان

(1) المعارج 70/ على التوالي 23 و27 و29 و32 و33 و34، راجع كذلك الذاريات 51/ 17-22. وراجع الأمثلة الواردة في الإتقان المتعلّقة بظاهرة التّقديم والتّأخير، السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص 193.

(2) المطففين 83/ 29 و34.

عطفت عليه عادة الفعل لا الاسم. وقد أورد الخطابي اعتراض البعض على فصاحة قوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ (المؤمنون 23/ 4)، ولا يقول أحد من الناس: «فعل زيدٌ الزّكاة»[1].

- التصرّف في الزّمان وفي العدد مراعاة للفاصلة، فمن أمارات التصرّف في الزّمان قوله: ﴿فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وفَرِيقًا تَقْتُلُون﴾ (البقرة 2/ 87)، وقوله: ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رُسُلًا كُلَّمَا جَاءَهُم رَسُولٌ بِمَا لا تَهْوَى أَنْفُسُهم فَرِيقًا كَذَّبُوا وفَرِيقًا يَقْتُلُون﴾ (المائدة 5/ 70). فالراجح أنّ فعل القتل حدث في الماضي أي «قتلتم» في المثال الأول و«قتلوا» في المثال الثّاني[2]. ومن أمارات التصرّف في العدد قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّماءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِين﴾ (فصلت 41/ 11). فالرّاجح أن يكون الحال مسندا إلى المثنّى المؤنث «طائعتيْن»، وقوله: ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ﴾ (طه 20/ 117). فقد استخدم الفعل منسوبا إلى المفرد بدل نسبته إلى المثنّى[3]. ومن أمارات التصرّف في العدد كذلك الميل إلى استخدام الجمع بدل المفرد، والأمثلة على ذلك كثيرة منها ما جاء في سورة الشّعراء: ﴿وَأَنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ و﴿وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ و﴿وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ و﴿لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾ و﴿إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾[4].

- تقطيع الآيات حسب مقتضيات الفاصلة لا حسب مقتضيات المعنى، ومن الأمثلة على ذلك قوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا ۝ أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا ۝ وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَامِخَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُم مَّاءً فُرَاتًا﴾ (المرسلات 77/ 25-27). فرغم أنّ المعنى يقتضي تقسيم هذه الآيات إلى ثلاثة مقاطع هي: ألم نجعل الأرض كفاتا أحياء

---

(1) الخطابي: ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص38.

(2) راجع السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص196، كذلك:
Noldeke (T): remarques critiques sur le style et le syntaxe du coran traduction G.H. Bousquet, Maisonneuve, Prais, 1953 ,p12.

(3) راجع السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص195.

(4) الشّعراء 26/ على التوالي19 و20 و21 و29 و31.

وأمواتا[1]/ وجعلنا فيها رواسي شامخاتٍ/ وأسقيناكم ماء فراتا، فإنّ تقطيع الآيات لم يخضع للمعنى وإنما خضع للفاصلة (التاء المفتوحة). ونعثر على مناسبات كثيرة أخرى تمّ فيها قطع الآية رغم أنّ المعنى لم يكتمل لعلّ أشهرها قوله: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ (الماعون 107/ 4-5)، وقوله: ﴿فِى جَنَّٰتٍ يَتَسَآءَلُونَ ۝ عَنِ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ (المدثر 74/ 40-41)، وقوله: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ ۝ وَبِٱلَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (الصّافات 37/ 137-138)، وقوله: ﴿إِذِ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ وَٱلسَّلَٰسِلُ يُسْحَبُونَ ۝ فِى ٱلْحَمِيمِ ثُمَّ فِى ٱلنَّارِ يُسْجَرُونَ ۝ ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ تُشْرِكُونَ ۝ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالُوا۟ ضَلُّوا۟ عَنَّا بَل لَّمْ نَكُن نَّدْعُوا۟ مِن قَبْلُ شَيْـًٔا ۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (غافر 40/ 71-74). ففي المثال الأخير، تتوزّع المكوّنات الأساسية للجملة بين الآيات: «يسحبون/ في الحميم» و«ما كنتم تشركون/ من دون الله» وذلك حتّى تتوحّد الفاصلة مما يعطي انطباعا بأولويّة الإيقاع على المعنى.

-استخدام مترادفات لا تضيف معنى جديدا إلى الكلام مما يرجّح ملاحظتنا المتعلّقة بأولويّة الإيقاع على المعنى، ومن الأمثلة على ذلك قوله: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلْخُنَّسِ ۝ ٱلْجَوَارِ ٱلْكُنَّسِ﴾ (التكوير 81/ 15-16)، وقوله ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ۝ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾ (عبس 80/ 40-41). ولعلّه من المفيد نقل تعليق الطبري في شرح لفظيْ القترة والغبرة حين قال: «يغشى تلك الوجوه قترة، وهي الغبرة... وهما واحد»[2]. وقد جاء في كتاب المثل السّائر ما يلي: «إنْ قيل إنّك اشترطت أن تكون كلّ واحدة من الفقرتين في الكلام المسجوع دالّة على معنى غير المعنى الذي دلّت عليه أختها، ونرى قد ورد في القرآن الكريم لفظتان بمعنى واحد في آخر إحدى الفقرتين المسجوعتين كقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِسْمَٰعِيلَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾

(1) بغضّ النّظر عن مدى استقامة نصب كلمتيْ: أحياء وأمواتا، فإنّ المعنى هو أنّ الأرض تكفت الأحياء والأموات، راجع الطبري: جامع البيان، ج29، ص281-282.

(2) الطبري: جامع البيان، ج30، ص78-79.

(مريم 19/ 54). وكل رسول نبيّ. قلت في الجواب: ليس هذا كالذي اشترطته أنا، وإنما هذا هو إيراد لفظتين في آخر إحدى الفقرتين بمعنى واحد، وهذا لا بأس به، لمكان طلب السّجع. ألا ترى أنّ أكثر هذه السّورة التي هي سورة مريم عليها السلام مسجوعة على حرف الياء»[1].

- تغيير الصّفة حسب مقتضيات الفاصلة، فلئن درج القرآن على إضافة صفة «مستقيم، مستقيما» إلى لفظ الصّراط وذلك في ثلاث وثلاثين مناسبة فإنه قد أضاف إليه صفة «مأتيّا» في مناسبة وحيدة هي قوله: ﴿فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ (مريم 19/ 43) وذلك حتّى تتلاءم مع الفاصلة في هذه السّورة التي تقوم آياتها من الآية الثانية إلى الآية الرابعة والسبعين على فاصلة الياء المضعفة الممدودة (يّا). ونلاحظ الأمر نفسه في مواطن أخرى كثيرة منها الصّفات المتعلقة بالنّار: «حامية» و«ذات لهب»، وبالجنّة: «عالية»..

-إضافة لفظ بحثا عن الموافقة بين رؤوس الآي، ومثالنا على ذلك هو الألفاظ المضافة إلى الجنّة: ﴿جَنَّةً وَحَرِيرًا﴾ (الإنسان 76/ 12)، ﴿جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾ (الحجر 15/ 45 والشّعراء 26/ 57 و134 و147)، ﴿جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ﴾ (الطور 52/ 17)، ﴿جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ﴾ (القمر 54/ 54).

-استخدام اشتقاقات أو ألفاظ غير دارجة على الألسن في نهاية الآيات مثل: كِذّابا (النبأ 78/ 28)، نديّا (مريم 19/ 73)، بُكِيّا (مريم 19/ 58)، ظنين (التكوير 81/ 24)، غُلبا (عبس 80/ 30)، أبّا (عبس 80/ 31)، تسنيم (المطففين 83/ 27)، عسعس (التكوير 81/ 17)[2].

(1) ابن الأثير (أبو الفتح ضياء الدين): المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر، تحق محمّد محي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، 1939، ج1، ص203. والتّشديد من عندنا.

(2) بالنّسبة إلى لفظ كِذّابا ﴿وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّابًا﴾ فقد درجت العرب على استخدام: تكذيبا (راجع الطبري، جامع البيان، ج 30، ص23) وبالنّسبة إلى «نديّا» فإنّ المقصود «ناديا»، وبالنّسبة إلى «بكيّا» فالمقصود جمع باكٍ، وبالنّسبة إلى «ظنين» فقد عدّها الطبري مرّة بمعنى «ظنون» أي متّهم ومرة بمعنى «ضنين» أي بخيل (راجع جامع البيان، ج30، ص 102-103)، وبالنّسبة إلى «غُلبا» فإن المعنى يبدو ملتبسا: غليظة؟، وبالنّسبة إلى «أبّا» فإنّ معناها غير معروف (راجع خبر تحيّر عمر بن الخطاب في معناها ضمن ابن سعد: الطّبقات، ج3،

تكشف مختلف الأمثلة التي سقناها عن أمرين أساسيّين:

أوّلهما اعتماد القرآن على السّجع اعتمادا تاما، وقد بلغ عدد الآيات القائمة على السّجع نسبة تفوق 85.9 ٪ من مجموع آيات القرآن[1]. ومع ذلك فإنّ القائلين بالإعجاز القرآنيّ والخائضين في قضايا البلاغة العربيّة كانوا ميّالين دوما إلى نفي السّجع عن القرآن[2]. ولكن الطّريف في الأمر أنهّم كثيرا ما استخدموا أمثلة قرآنيّة في دراستهم للسّجع[3].

وثانيهما تحكّم السّجع في صياغة الآيات، وفي اختيار الكلمات التي تشكّل الفاصلة. وقد ردّ القدماء بطبيعة الحال هذه الخصيصة، بل جعلوها لائطة بالكلام البشريّ المسجوع وعدّوها عمدة في التّمييز بين السّجع القرآنيّ الذي تكون فيه

ص304)، وبالنّسبة إلى «تسنيم» فقد استُخدم بوصفه اسما بينما هو في الأصل مصدر ويعني العلوّ: مزاجه من علوّ؟، ولذلك اختلف اللغويّون في وجه نصب «عينا» في قوله: ﴿وَمِزَاجُهُ مِن تَسْنِيمٍ ۞ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾ (المطففين 83/ 27-28)، راجع الطبري: جامع البيان، ج30، ص135، وبالنّسبة إلى «عسعس» فإنّ الفعل هو «سعسع»، راجع الحماسة لأبي تمام، ص 354. ونشير إلى أنّ الباحثة فطيمة كريمي قد تفطّنت إلى غرابة الفعل «عسعس» ولكنّها أصرّت مع ذلك على أنّ الفاصلة في القرآن ليست غايتها إيقاعيّة وإنّما معنويّة، راجع:

Fatemeh Karimi Tarki, The Aesthetics Of Saj' In The Quran And Its Influence On Music By The Survey Of Saj'And The Music In Surah Al-Takwir, Journal of Engineering Research and Applications; Vol. 3, Issue 5, Sep-Oct 2013, pp.830-833.

(1) انظر:

Devin J. Stewart; Sajc in the Qur'ān: Prosody and Structure; journal of Arabic Literature; Vol. 21, No. 2 (Sep., 1990), p108.

وقد قدّم الباحث هذه النّسبة دون احتساب «الفواصل على الحروف المتقاربة كالميم من النون، وكالدّال من الباء» بعبارة الرمّاني، أمّا الباحث كمال بوخريص فاعتنى بجزء عم وتوصل إلى أن نسبة السّجع فيه تبلغ 73 ٪ (خصائص الإيقاع في القرآن، جزء عمّ، ص83) دون احتساب الفواصل المتقاربة أيضا. ولا شكّ في أنّ المشافهة تجعل حرفيْ الميم والنون مثلا حرفا واحدا. والطريف أنّ هذه الظّاهرة قد وجدت في الشّعر أيضا، راجع ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ص98، ويتعلّق الأمر بالميم والنون، وبالدّال والطّاء.

(2) راجع مثلا الفصل الذي عقده الباقلاني الموسوم بـ«في نفي السّجع من القرآن»، الباقلاني (أبو بكر): إعجاز القرآن، ص ص 57-65. وحجّته في ذلك أنّ القرآن خارج عن عادة كلام العرب، وأنّ الإقرار بالسّجع في القرآن يستتبع الإقرار بأنّ ذلك السّجع لا يخضع كلّه لشروط السّجع الجيّد ممّا يناقض مقالة الإعجاز.

(3) يستخدم القزويني أمثلة قرآنية في دراسته للسّجع ومع ذلك يقول: «وقيل أنّه لا يُقال في القرآن أسجاع، وإنّما يقال فواصل»، راجع الخطيب القزويني (جلال الدين): الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص298.

الألفاظ تابعة للمعنى، والسّجع البشري الذي يكون فيه المعنى تابعا للألفاظ[1].

إنّ ما يعنينا في هذا السّياق هو بيان صلة القرآن بالشّعر من خلال ظاهرة السّجع. لقد أقيم في البلاغة العربيّة حدّ فاصل بين الشّعر والسّجع، وأُلحق السّجع بالنثر لا بالشّعر. ولكننا نودّ أن نسأل السّؤال التالي: هل كان الشّعر زمن النبوّة نوعا آخر من القول متميّزا عن السّجع؟ أي هل كان الوعي بالوزن العروضيّ بوصفه معيارا للتّمييز بين الشّعر والنّثر حاصلا؟ ونحن نطمح من خلال هذا السّؤال إلى لفت النّظر إلى خطإ منهجيّ في دراسة الحضارة الإسلاميّة بصفة عامّة وفي دراسة البلاغة العربيّة بصفة خاصّة يتمثّل في الانطلاق ممّا تحصّل بداية من القرن الثّاني هجريّا في دراسة ظواهر تعود إلى «الجاهليّة» الأخيرة والإسلام المبكّر.

لقد أشار الباحث ديفين ج ستيوارت في بحثه الموسوم بـ«السّجع في القرآن» إلى أنّ مملكة السّجع هي الشّعر لا النّثر، وذهب إلى أنّ وطأة عقيدة إعجاز القرآن من جهة، وتفوّق الشّعر الموزون بسبب الوزن الخليليّ (البحر الشّعريّ) قد جعلا النّظريّة البلاغيّة العربيّة القديمة لا تعترف بالسّجع بوصفه نوعا من الشّعر[2]. ونحن نلاحظ أنّ أولى مصنّفات البلاغة العربيّة قد جعلت السّجع ضمن الشّعر لا ضمن النّثر. فقد جاء في البيان والتّبيين ما يلي: «قيل لعبد الصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشي: «لم تُؤْثر السّجع على المنثور، وتلزم نفسك القوافي وإقامة الوزن»؟ قال:«...الحفظ إليه أسرع والآذان لسماعه أنشط، وما تكلّمت به العرب من جيّد المنثور أكثر ممّا تكلّمت

(1) اجتمع على هذا الرّأي علماء القرآن وعلماء البلاغة، راجع الرمّاني: النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص97، كذلك ابن الأثير (ضياء الدين): المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى باب الحلبي وأولاده، القاهرة 1939، ج1، ص197: «من شروط السّجع الجيّد أن يكون اللفظ فيه تابعا للمعنى»، كذلك القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص300: «وأصل الحسن في جميع ذلك هو أن تكون الألفاظ تابعة للمعاني». وقد لخّص السيوطي موقف القدماء في التّمييز بين السّجع في القرآن والسّجع في غير القرآن بقوله: «وفرّقوا بأنّ السّجع هو الذي يقصد فيه نفسه ثم يحال المعنى عليه، والفواصل التي تتبع المعاني ولا تكون مقصودة في نفسها»، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص190 (النوع التاسع والخمسون: في فواصل الآي)، علما أنّ مصطلح «الفاصلة» هو البديل عندهم عن مصطلح السّجع. ونلاحظ أن النقّاد المحدثين يعدّون الإيقاع جزءا من المعنى.

(2) انظر:

Devin J. Stewart ; Sajc in the «Qur'ān: Prosody and Structure; p134.

به من جيّد الموزون، فلم يحفظ من المنثور عشره، ولا ضاع من الموزون عشره»»[1].
ونحن نودّ في ما يلي تعميق الفكرة القاضية بأن السّجع ضرب من الشّعر أو هو «شعر العربيّة الثاني».

إنّ أهمّ سمة يجب التنبّه إليها في هذا السّياق هي الشّكل الشفويّ لرواج الشّعر أو السّجع في الثّقافة العربيّة زمن ظهور الإسلام. ولئن كان الوزن هو العلامة المميّزة للشّعر عن السّجع، فإنّ المشافهة لا تسمح في الحقيقة بقياس الوزن قياسا مضبوطا، ولا تسمح من ثمّ بتمييز الشّعر من السّجع. إنّ الصّوت المنشد شعرا أو سجعا سرعان ما يتلاشى في الفضاء بمجرّد النّطق به ممّا لا يسمح بتقطيع الكلمات والانتباه إلى فويرقاتها الوزنيّة وتفعيلاتها المختلفة وتراكيبها. بل إنّ الأمّيّ لا يقدر على تقطيع الكلمات أصلا. وقد أشار سرجنت (Serjeant) إلى أنّ شعراء البدو في الجزيرة العربيّة اليوم لا معرفة لهم بالوزن وإنّما يعتمدون على حسّ غريزيّ بالإيقاع[2]. إنّ ما يتبقى في أذن السّامع ويرسخ بالإنشاد إنّما هو القافية أي «المقطع» الأخير المشاكلُ لما سبقه الخاتمُ لقول انقضى والمؤذنُ ببداية قول جديد. وممّا يؤكّد لدينا ما نذهب إليه أنّ أولى الملاحظات النقديّة في الطّور الشفويّ للثّقافة العربيّة قد تعلّقت بالقافية لا بالوزن ولا بغيره من ضرورات الشّعر[3]. ويزداد الأمر رسوخا حين نعلم أنّ وظيفة الكلمة زمن ظهور الإسلام سواء كانت من باب السّجع أو الشّعر لم تكن وظيفة أدبيّة يطلب من ورائها الجمال الفنّيّ وتحقيق المتعة وإنّما كانت وظيفتها اجتماعيّة. وهذا ما يجعل الانتباه إلى خصائصها الفنّيّة الدّقيقة مطلبا عسير المنال.

أما السّمة الثانية التي يجب التنبّه إليها فهي أنّ الوزن لم يكن من شروط القول الشّعريّ الأكيدة. ولعلّ كثرة الزّحافات والعلل في القصائد العربيّة الجاهليّة خير

(1) الجاحظ: البيان والتبيين، ج1 ص158.
(2) انظر:
cited by James Monroe: Oral composition in pre-Islamic poetry, p12.
(3) راجع خبر التفطّن إلى الإقواء في شعر النّابغة حين غنّت جارية بشعره في يثرب، ضمن ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج1، ص96. ونلاحظ أن أغلب عيوب الشّعر عند ابن قتيبة قد تعلّقت بالقافية، راجع ج1، ص ص 96-99.

دليل على ذلك[1]. إنّ استواء البيت على البحر الشّعريّ سالما من الزّحافات والعلل أمر يكاد يكون عسير المنال. وقد درس أحد الباحثين المعاصرين البحور الشّعريّة وبيّن أنّ الشّعر العربيّ لم يكن وفيّا إلى الوزن النّظريّ[2]، وذلك ظاهر من خلال مدوّنة امرئ القيس وهو الذي «فتق» قول الشّعر عند العرب[3]. وفضلا عن الزّحافات والعلل، فقد لاحظ الباحث نفسه أنّ «كثيرا من بحور الشّعر لم تتحقّق في الشّعر تحقّقا كاملا مثل المديد والوافر والهزج والسّريع، إضافة إلى أنّ المضارع والمقتضب لم ترد عليهما قصائد إلا نادرا جدّا»[4]، ناهيك عن أصناف الأوزان على البحور كالمنهوك والمشطور والمخلّع، وعن تداخل البحور الشّعريّة في القصيدة الواحدة[5]، وعن ورود قصائد تخرج عن هذه البحور تماما[6]. ولئن كان المقام لا يسمح بتتبّع الأبيات بيتا بيتا للوقوف على «الإخلالات» مقارنة بالوزن النّظري، فإنّ بعض القصائد تقوم شاهدا على تداخل الشّعر والسّجع. ومثالنا على ذلك قصيدة عبيد بن الأبرص التي مطلعها: «أقفر من أهله ملحوب»، وقد قال عنها شارح ديوان عبيد ما يلي: «هذه أشهر قصائد عبيد. وقد عدّها ابن قتيبة أجود شعره وإحدى المعلّقات السّبع. وتتّصف هذه القصيدة بكثرة زحافاتها وعللها، واضطراب وزنها، وغرابة بحرها، حتّى قيل عنها: «لكثرة ما دخلها من الزّحاف والقطع: كادت ألّا

---

(1) راجع مثلا الباب الذي عقده ابن رشيق للأوزان وقد ذكر فيه أمثلة كثيرة للإخلال بالوزن النّظريّ، العمدة ص ص 226-230.

(2) إبراهيم أنيس: موسيقى الشّعر، راجع الفصل الثالث: عروض الخليل، وخاصة قسم: البحور وتحليلها، ص ص 54-104.

(3) نلاحظ أنّ بيته: «ألا ربّ يوم لك منهنّ صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل» مختلّ وزنه، وقد لاحظ ابن قتيبة الملاحظة نفسها حول شعر المرقّش الأكبر، ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج1، ص73.

(4) إبراهيم أنيس: موسيقى الشّعر، ص ص 51-52.

(5) راجع الفصل الموسوم بـ«اضطراب الوزن في الشّعر القديم» ضمن محمّد عوني عبد الرؤوف: بدايات الشّعر العربيّ، مكتبة الخانجي، مصر 1976، ص ص 206-211. وممّن جمع بين بحرين في القصيدة الواحدة امرؤ القيس والمرقّش الأكبر وعبيد بن الأبرص وعدي بن زيد.

(6) قال المرزوقي معلّقا على الحماسية رقم 410 لسلميّ بن ربيعة التي مطلعها:

إن شـــواء ونـــشـــوة وخـبـب الـبـازل الأمـــون

«هذه الأبيات خارجة من العروض التي وضعها الخليل بن أحمد» الحماسة، ص702.

تكون شعرا»[1]. وقال عنها ابن رشيق: «إنّها كادت تكون كلاما غير موزون بعلّة ولا غيرها حتّى قال بعض النّاس: إنّها خطبة ارتجلها فاتّزن له أكثرها»[2]. وجمع في موطن آخر بينها وبين قصيدة للحارث بن حلّزة فقال: «وأعظم ارتجال وقع قصيدة الحارث بن حلّزة بين يدي عمرو بن هند، فإنّه يقال: أتى بها كالخطبة، وكذلك قصيدة عبيد بن الأبرص»[3]. ويمكن أن نلحق بهما قصيدة للأعلم الهذليّ اضطرب وزنها اضطرابا[4].

إنّ الوزن العروضي أمر صناعيّ ابتدعه الخليل للوقوف في وجه تجديدات شعراء القرن الثاني هجريّا، أمّا القافية-الخصيصة المشتركة بين الشّعر والسّجع والقرآن- فهي ضرورة ملازمة للشّعر العربيّ لأنّنا لا نعثر البتّة على شعر دون قافية. وحتّى التّجديدات اللّاحقة في فنون الشّعر العربيّ كالموشّحات والزّجل والدّوبيت والسلسلة والمواليا فقد حافظت على شرط القافية سواء كانت موحّدة أو ثنائية.

أمّا السّمة الثالثة فهي حضور السّجع في المأثور عن شعراء فحول من الجاهليّة والإسلام المبكّر. فالمأثور عن لبيد بن ربيعة أنه قد هجا أوّل ما هجا بقلة يريد من خلال ذلك أن يقدّمه قومه للردّ على الربيع بن زياد: «قالوا: فإنّا نبلوك، قال: وما ذاك؟ قالوا: تشتم هذه البقلة، وقدّامهم بقلة دقيقة القضبان، قليلة الورق لاصقة فرعا بالأرض تدعى التّربة، فقال: هذه التربة التي لا تذكي نارا، ولا تؤهل دارا، ولا تسرّ جارا، عودها ضئيل، وفرعها كليل، وخيرها قليل، أقبح البقول مرعى، وأقصرها فرعا، وأشدّها قلعا، بلدها شاسع، وآكلها جائع، والمقيم عليها قانع، فالقوا بي أخا عبس، أردّه عنكم بتعس، وأتركه من أمره في لبس»[5]. وكذلك أثر السّجع عن امرئ

---

(1) عبيد بن الأبرص: الدّيوان، ص19، وراجع القصيدة كاملة ص ص 19-26 وجملتها 50 بيتا. وقد نبّه ابن سلام الجمحي إلى اضطراب شعر عبيد، طبقات فحول الشّعراء، ص59.

(2) ابن رشيق: العمدة، ج1، ص226.

(3) نفسه، ج1، ص304.

(4) السكري: شرح أشعار الهذليّين، ص ص 310-317.

(5) الأصفهاني: الأغاني، ج15، ص353.

القيس، وعمرو بن كلثوم، وعنترة[1]، وأبي صخر الهذلي[2]. ولئن كان هذا السّجع بمعزل عن قصائد من ذكرنا من الشّعراء، فإنّنا قد عثرنا في مدوّنة شعراء هذيل على عدّة قصائد قائمة على السّجع بمعنى أن تكون القصيدة كلّها مصرّعة، ومثال ذلك قصيدة أبي جندب[3]، وقصيدة حذيفة بن أبي أنس[4]، وبمعنى أن تكون القصيدة كلها قائمة على التّسميط ومثال ذلك قصيدة أبي المثلّم في رثاء صخر الغيّ[5].

ولئن كانت المنافرات هي الشكل الاحتفالي بالشّعر عند العرب فإننا لاحظنا اختلاط الشّعر بالسّجع فيها، من ذلك منافرة عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة[6]. والأمر نفسه قد لاحظناه في الوصايا[7]. ولم تسلم الأغراض التقليديّة من هذه الظّاهرة، فقد جاء في الأغاني عن تأبط شرّا: «وقالت أمّه ترثيه: «وا ابناه ابن الليل، ليس بزُمّيل، شَروب للقيل، رقود بالليل، وواد ذي هول، أجزتَ بالليل، تضرب بالذّيل، برجل كالثّول»»[8]. وجاء فيه أيضا عن جبلة بن الأيهم أنّه «أقبل على النابغة فقال: قم يا زياد فهات الثناء المسجوع. فقام النّابغة فقال: ألا انعم صباحا أيها الملك المبارك، السّماء غطاؤك، والأرض وطاؤك، ووالداي فداؤك... فرفع رأسه إلى جارية كانت قائمة على رأسه وقال: بمثل هذا فلْيُثْنَ على الملوك»[9].

إنّ رثاء تأبّط شرّا ومدح النابغة وهجاء لبيد ليست سوى أمثلة تكشف عن أداء الأغراض التقليدية في الشّعر العربيّ في شكل مسجوع، أي في شكل شعريّ ينقصه الوزن. وهو ما يؤكّد لدينا فرضيّة اشتراك السّجع والشّعر الموزون في صفة الشّعر،

(1) راجع الأسجاع المنسوبة له ضمن: الشنقيطي: المعلقات العشر وأخبار شعرائها، ص6، وراجع الأسجاع المنسوبة إلى لبيد ص26، والسّجع المنسوب إلى عمرو بن كلثوم ص35، والسّجع المنسوب إلى عنترة ص 37-38.

(2) الأصفهاني: الأغاني، ج24، ص99-100.

(3) السكري: شرح أشعار الهذليّين، ص350-351.

(4) نفسه، ص 877 - 878.

(5) نفسه، ص284-287.

(6) الأصفهاني: الأغاني، ج16، ص304-315.

(7) راجع مثلا وصيّة ذي الإصبع العدواني لابنه ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج3 ص95-97.

(8) نفسه، ج21، ص180.

(9) نفسه، ج15، ص ص 156-158.

وينبّهنا إلى فرضية امتياز الشّعر الموزون عن السّجع على التدريج بشيوع الكتابة في الثّقافة العربيّة.

ولعلّ الرّجز ظلّ هو الشّكل الوسط بين الشّعر والسّجع، وهو نمط من الشّعر لم تخل منه مدونة فطاحلة الشّعراء في الجاهليّة وصدر الإسلام[1]. إنّنا لا نودّ القول إنّ السّجع (والرّجز) كانا شكلين أوّليّين من الشّعر العربيّ أو عنهما تولد الشّعر العربيّ، وإنّما نودّ القول إنّه لا تمييز عند القدماء بين السّجع والشّعر. إنّ حضور السّجع في مدوّنة هؤلاء الشّعراء يوازيه حضور الشّعر في مدونة السُّجّاع. ونعني بالسجّاع أولئك الذين اشتهروا بقول السّجع كالكهّان والمتنبّئين مثلا. فقد ذكر ابن قتيبة طليحة بن خويلد الأسدي وزهير بن جناب الكلبي وعمرو بن معد يكرب الزبيدي ضمن قائمة الشّعراء وذكر لهم أشعارا[2]، وأورد ابن حجر في الإصابة قصيدة للكاهن خطر بن مالك يفسّر فيها الرّمي بالشُّهُب في الجاهليّة[3]، كما أورد شعرا لخنافر بن التوأم الحميري[4]. وأورد أبو الفرج في أغانيه نبوءات الكهّان شعرا مثل نبوءة كاهنة إياد[5]، وأورد ابن حبيب أشعارا كثيرة للكهّان[6]، وأُثر عن دبيّة السلمي سادن العزّى شعر[7]، وفي أخبار أميّة بن أبي الصّلت سجع وشعر كثير، وكذلك أمر زيد بن عمرو بن نفيل[8]. وقد دعت كثرة أشعار الكهّان باحثا معاصرا إلى جمعها[9].

---

(1) راجع مثلا: عنترة: الدّيوان، ص 73 و81 و115 و212 و193.

(2) ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، راجع على التوالي الصفحات 361 و369، كذلك ابن سلام: طبقات فحول الشّعراء، ص37.

(3) ابن حجر: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج5، ص510-512.

(4) نفسه، ج2، ص304-305.

(5) الأصفهاني: الاغاني، ج22، ص358.

(6) ابن حبيب (محمّد): المنمّق في أخبار قريش،،صحّحه وعلّق عليه خورشيد أحمد فاروق، عالم الكتب، بيروت 1985، ص96-97 و103.

(7) الكلبي (هشام بن محمّد): كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي. المكتبة العربيّة (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب 1924)، ص26.

(8) راجع مثلا البلاذري: أنساب الأشراف، ج1 ص ص 132-133.

(9) ياسين عبد الله جول: أسجاع الكهان الجاهليّين وأشعارهم، رسالة ماجستير، جامعة دمشق 2011-2012، (نسخة مرقونة)، راجع قسم الدّيوان، ص ص 224-497.

ومما يعزّز لدينا فرضيّة تداخل السّجع والشّعر الأخبار المأثورة عن الجنّ. فإن المتأمّل في هذه الأخبار يلاحظ تداخلا في ما حفظته العرب عن الجنّ بين الشّعر والسّجع[1]، بل إنّك تقف في أحايين كثيرة على المقالة نفسها موزونة حينا، مسجوعة حينا آخر.

لعلّ أهمّ اعتراض يواجهنا في هذا الباب هو أنّ الشّعر يقوم على قافية موحّدة، بينما يقوم السّجع على التّنويع في الفاصلة. وقد أشار علماء القرآن ونقّاد الأدب -مع العلم أنّ هذا الفصل بين الاختصاصات متأخّر- إلى ذلك، فقال السيوطي مثلا: «جاز الانتقال في الفاصلة والقرينة وقافية الأرجوزة من نوع إلى آخر، بخلاف قافية القصيدة»[2]، وذهب ابن الأثير مثلا إلى مضاهاة السّجع في النّثر بالتّصريع في الشّعر ولم يضاه بينه وبين القافية نظرا لإمكانيّة تنويع الفاصلة، وهذا جليّ في قوله: «اعلم أنّ التصريع في الشّعر بمنزلة السّجع في الفصلين من الكلام المنثور»[3]. وهو أمر قد أشار إليه أيضا الباحثون في السّجع حديثا[4].

إنّ الغالب على المأثور من السّجع هو تنويع الفاصلة، لكننا مع ذلك نلاحظ أنّ تنويع الفاصلة إنّما هو مجرّد اختيار أو إمكانية من صور السّجع، بمعنى أنّ ذلك التّنويع ليس شرطا لا يقوم دونه السّجع. ونضيف إلى ذلك أنّ أرباب السّجع الأوائل لم يلتزموا بهذه الخصيصة، وهو ما تراه في رثاء تأبط شرّا وفي مدح النابغة وقد مرّا بك. والأمر نفسه نلاحظه في ما يتعلق بوحدة القافية، ذلك أنّنا نعثر على قصائد مصرّعة كلّها[5]، وعلى قصائد قد تنوّعت قوافيها سواء كانت من الأراجيز أو من غير الأراجيز وهو ما يعرف بالمزدوج والمشطّر والمخمّس والمسمّط[6]، وقد أشار

---

(1) ترد أخبار إعلام الجنّ بنبوّة محمّد مرّة شعرا ومرّة سجعا، راجع مثلا العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج1، ص620.

(2) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص189.

(3) ابن الأثير: المثل السّائر، ج1، ص242، انظر كذلك ج1، ص193.

(4) راجع:
Devin J. Stewart; Sajc in the Qur'ān: Prosody and Structure; p109.

(5) راجع السكري: شرح أشعار الهذليّين، ص284-287 و350-352 وص 877 -878.

(6) راجع ابراهيم أنيس: موسيقى الشّعر، الفصل التاسع: تنوّع القوافي، ص ص 277-292. وقد أورد المؤلّف مثالا منسوبا لامرئ القيس.

ابن قتيبة إلى ظاهرة تنوّع القافية في الشّعر وسمّاها الإجازة، وأتى بأمثلة من شعر المتقدّمين[1]. ثم إنّنا ننبّه إلى أنّ القرآن لا يقوم على تنوّع الفاصلة بالضرورة لأن السّور إنما كانت تنزل مقاطع. وقد يكون كلّ مقطع موحّد الفاصلة قد نزل بمعزل عن غيره.

يقودنا ما تقدّم إلى إقرار نتيجتين:

تتمثّل الأولى في أنّ السّمة المميّزة للشّعر هي القافية لا الوزن الخليليّ، ولعلّه لذلك السّبب كانت العرب تسمّي القصيدة بقافيتها، فتقول لاميّة الشنفرى وميميّة زهير...، بل يسمّون القصيدة قافية: «هم يسمّون البيت بأسره قافية، والقصيدة قافية»[2]، وذلك لأنّ القافية هي «العمود الفقري للشّعر عند العرب» حسب عبارة الباحث حمادي صمّود[3].

وتتمثّل الثانية في أنّ القافية في الشّعر هي نفسها الفاصلة أو السّجعة في السّجع. ويعني هذا أنّ السّجع والشّعر هما فنّ واحد انفصلا على التدريج.

ونحن نعتقد أنّ إقامة الحدود بين الشّعر والسّجع هو أمر حادث في الزّمن (عصر التّدوين)، متأثر بالحدث القرآنيّ من جهة (مقالة الإعجاز القرآنيّ)، وبتطوّر علوم البلاغة عند العرب من جهة ثانية (التّمييز بين فنون الكلام)، وبرسوخ ثقافة الكتابة التي يمكن فيها إقامة الفويرقات على عكس ثقافة المشافهة. ومما يعزّز هذا الرأي ما جاء في مدوّنة أشعار الهذليين من مماهاة بين الشّاعر والساجع: (الطويل)

فأقصرْ ولم تجر القصائد بيننا ... أوابد إلا تحسبوها تغلغل
عوارق لا تبقي على العظم مزعة ... مياسير للسجّاع والمتعلّل[4]

---

(1) ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج1، ص98. وأورد ابن قتيبة كذلك للشمّاخ بن ضرار رجزا لم يلتزم فيه رويّا واحدا، راجع الشعر والشعراء، ج1، ص 93 و306.

(2) شرح التبريزي لحماسة أبي تمام، ص425.

(3) حمادي صمود: في نظريّة الأدب عند العرب، دار شوقي للنشر، تونس، ط1، 2002، ص54. وراجع الفصل الموسوم بـ«ملاحظات حول مفهوم الشّعر عند العرب»، ص ص39-68.

(4) السكري: شرح أشعار الهذليّين، ص527، والبيتان لإياس بن سهم يردّ على أميّة بن أبي عائذ.

وما جاء في الحديث النبوي: «إنّ هذا الشّعر سجع من كلام العرب»[1].

ما نخلص إليه إذن أنّ الشّبه الإيقاعيّ بين الشّعر والقرآن كامن في استخدام القافية/ الفاصلة لا في استخدام البحر. وقد كانت المقارنات التي أجراها القدماء بين القرآن والشّعر لإثبات احتواء القرآن على الوزن الخليلي أو لإنكار ذلك[2]، مقارنات بين ظاهرتين متباعدتين في الزمن: القرآن صدر الإسلام (610م- 632م) والشّعر بعد عصر التّدوين (بعد 800م). ومع ذلك فإنّ كثيرا من المصطلحات ظلّت مشتركة بين القرآن والسّجع والشّعر[3].

(1) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج1، ص493.

(2) راجع الباقلاني: إعجاز القرآن، «فصل في نفي الشّعر من القرآن» ص103-109، كذلك السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص170 وقد أورد السيوطي آيات على خمسة عشر بحرا. كذلك السكاكي: مفتاح العلوم، ص599-601.

(3) من ذلك قول الجرجاني: «وإنها الفواصل في الآي كالقوافي في الشّعر» (دلائل الإعجاز، ص387)، واستخدام القزويني لمصطلح ردّ العجز على الصدر في النثر وفي القرآن (الإيضاح، ص294)، واستخدام السيوطي لمصطلح الإيطاء في الحديث عن السّجع القرآنيّ، ولمصطلحات التّمكين والتّوشيح والتّصدير والإيغال في وصف بلاغة القرآن وهي مصطلحات لاحقة بالشّعر كذلك: راجع الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص ص 196-203 و205.

خاتمة الباب الأوّل

لقد أطلنا النظر في هذا الباب الذي خصّصناه لوجوه التّشابه بين القرآن والشّعر من وجهة نظر معاصري النبيّ، لسببيْن أساسيّيْن: أوّلهما أنّ هذا المبحث هو مبحث مسكوت عنه في الثّقافة الإسلاميّة إذ يكتفي النّاظرون فيه عادة بردّ موقف معارضي النبيّ إلى فساد في العقيدة وبوار في الرّأي. وثانيهما أنّ جدّة التحليل الذي ذهبنا إليه اقتضت منّا الإسهاب في عرض الفكرة والمشقّة في بيان كلّ نقطة من نقاط التّشابه، خصوصا أنّ السنّة الثقافية قد دأبت على تسمية الظواهر المشتركة بين القرآن والشعر تسميات مختلفة. وقد أوقفتنا المقارنة بين القرآن والشّعر عصرَ النّبيّ على جملة من النّتائج هي:

-إنّ المعايير السّائدة في الفكر الإسلاميّ قديمه وحديثه هي معايير لاحقة، لا تنظر إلى الظّاهرة القرآنيّة في محضنها الثقافيّ، وإنّما تنظر إليها من خلال ما استقرّ من مسلّمات عقائدية وبلاغيّة خلال القرون اللّاحقة. وهي مسلّمات قد صيغت كذلك من خلال ثقافة كتابيّة. ومن ثمّ فإنّ عناصر الوزن والأداء والمضمون والإعجاز البياني ومصدر الخطاب ليست سوى معايير قد استنبطها حُماة العقيدة من متكلّمين وبلاغيّين استنباطا منطلقا من دراسة القرآن (المكتوب) والاستماع إلى الشّعر (المنقول)، ومنطلقا كذلك من إرادة فرض حقيقة اعتقادية قوامها أنّ الشّعر لا ينبغي

للنبيّ. ومن المفيد الانتباه إلى أمرين أساسيّين هما تداخل الأدب والعقيدة من جهة، وتحكّم العقَدي في حركة التّدوين: تدوين الشّعر وتدوين أخبار الشّعر والشّعراء وأبياتهم، وتدوين أخبار الدّعوة المحمّدية، واستخدام المصطلحات والمفاهيم.

- إنّ وسم القرآن بالشّعر لم يكن مجرّد مماحكة لفظيّة أو طريقة من طرق الرّفض والاستهزاء أو عنادا وكفرا، وإنّما هو وسم جدّيّ ناجم عن تشابه لافت بين القرآن والشّعر لمسه معاصرو محمّد وتيقّنوا منه. ولئن كانت أخبار النّبيّ والشّعراء قد نقلت إلينا من خلال عين إسلاميّة رقيبة، وكان الأصوليّ هو نفسه ناقل أخبار الشّعر والشّعراء أحيانا، فإنّنا قد حاولنا النّفاذ إلى ما به قامت حجّة معارضي النّبيّ ورادّي قرآنه إلى محضن الشّعر. فوقفنا على وجوه التّشابه في الوحي (الصلة بالمفارق، الأعراض، الأداء)، وفي متن الوحي (الإيقاع، الصّيغ، ادّعاء الإعجاز)، أو ما سمّيناه وجوه التشابه من خارج النصّ القرآنيّ ومن داخله. وهي في أغلبها وجوه تشابه في الشّكل ليقيننا أنّ المضامين القرآنيّة من قصص دينيّ وتوحيد وتشريعات لم تكن غريبة عن البيئة الجاهليّة وعن الشّعراء خاصّة.

الباب الثاني

القرآن والشّعر
وجوه التّمايز

لقد أبنّا في الفصل السّابق عن وجوه التّشابه الكثيرة بين النّبيّ والشّعراء، وهي وجوه تُخرج وسم المعارضين النّبيّ بميسم الشّعر من باب الاستهزاء والعداوة الدّافعة إلى التّشنيع على العدوّ بأيّ وجه، إلى باب الطّعن الجدّيّ في نبوّته. فالنّبيّ لم يفارق سنّة الشّعراء في ملامح كثيرة: في مصدر وحيه، وفي الأعراض البادية عليه، وفي طرق أداء نصّه. وحتّى النّصوص التي رجّعها محمّد على مسامع القوم لم تكن عندهم مفارقة للشّعر سواء بإيقاعها القائم على الفواصل/ القوافي، أو بصيغها الجاهزة المكرورة، أو بادّعائها أنها أقاويل لا مثيل لها ولا شبيه بها في عالم البلاغة والبيان. ومع ذلك فإنّ عقد فصل للتمييز بين النّبيّ والشّاعر يظل مُحرجا لما دأب عليه النّاس من القول إنّ بين النّبيّ والشّاعر فرقا بيّنا: فالنّبيّ حامل لواء دين، والشّاعر حامل لواء دنيا.

يهمّنا أن نؤكّد مطلع هذا الفصل على فكرة أساسية هي أنّ دعوة النّبيّ الدّينيّة لا تجعله بمعزل عن الشّعر والشّعراء. دليلنا على ذلك أنّ المعاني الدّينيّة كثيرة مبثوثة في دواوين جلّ الشّعراء الجاهليّين، خصوصا معنى التّوحيد الدّينيّ[1]، بل «كان من

(1) راجع مثلا: نوري حمودي القيسي: دراسات في الشّعر الجاهلّي، جامعة بغداد، 1972، ص ص 30-43. كذلك صلاح العوادي: التّوحيد الدّينيّ عند العرب قبل الإسلام، دراسة تاريخيّة في الدّيانة الحنيفيّة وعبادة الرّحمان، رسالة ماجستير، جامعة بابل 2004 (نسخة مرقونة). وقد ذكر ضمن الحنفاء طائفة من الشّعراء

الشّعراء من يتألّه في جاهليّته ويتعفّف في شعره ولا يستبهر بالفواحش ولا يتهكّم في الهجاء»[1]. ونحن إن اعتبرنا ذلك من نوافل القول الشّعريّ عند بعض هؤلاء الشّعراء، فإننا لا يمكن أن نتغاضى عن تمحّض بعض الدّواوين الشّعريّة وتجارب بعض الشّعراء للدّعوة الدّينيّة الخالصة: مثالنا على ذلك شعر أميّة بن أبي الصّلت الثقفي، وشعر أبي قيس صيفي بن الأسلت، وشعر زيد بن عمرو بن نفيل[2]. ولئن كان أمر أميّة بن أبي الصّلت الثقفي معروفا بين الدّارسين[3] حتّى إنّ بعضهم عدّ شعره مصدرا من مصادر القرآن[4]، فإنّ أمر ابن الأسلت يحتاج إلى بيان.

منهم زهير بن أبي سلمى وأميّة بن أبي الصلت وصرمة بن أبي أنس وعبيد بن الأبرص، راجع ص ص 54-78. وقد حلت المعاني الدّينيّة الأب لويس شيخو على عدّ جل الشّعراء الجاهليّين نصارى، راجع: لويس شيخو: شعراء النصّرانية، مطبعة الآباء المرسلين اليسوعيين، بيروت، ط1، 1890. راجع كذلك:
Andrae (T): Les origines de l'Islam et le Christianisme, Adrien Maisonneuve. Paris 1955, 2ème partie: poètes et hanifs, p 39-65.

(1) ابن سلام: طبقات فحول الشّعراء، ص39.

(2) راجع شعره الدّينيّ ضمن ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج1، ص ص 163-166، كذلك البلاذري: أنساب الأشراف، ج1، ص ص 132-133.

(3) لخّص جواد علي شعر أميّة بن أبي الصّلت الثقفي تلخيصا جيّدا اعتمد فيه على عبارات الشّاعر نفسه فقال: «يتلخّص ما جاء في شعر هذا الشّاعر من عقائد وآراء في الاعتقاد بوجود إله واحد، خلق الكون وسوّاه وعدّله. وأرسى الجبال على الأرض، وهو الذي يحيي ويميت ثم يبعث الناس بعد الموت ويحاسبهم على أعمالهم ليجازيهم بما كسبت أيديهم، فريق في الجنّة وفريق في النّار. يساق المجرمون عراة إلى ذات المقامع والنّكال مكبّلين بالسلاسل الطّويلة والأغلال، ثم يُلقى بهم في النّار يصلونها يوم الدّين...أما المتّقون فإنّهم بدار صدق ناعمون تحت الظّلال، لهم ما يشتهون، فيها عسل ولبن وخمر وقمح ورطب، وتفّاح ورمّان وتين، وماء بارد عذب سليم، وفيها كل ما تشتهي الأنفس وتلذّ الأعين، وحور لا يرين الشمس فيها، نواعم في الأرائك قاصرات، على سرر ترى متقابلات، عليهنّ سندس وجياد ريط وديباج، حلّوا بأساور من لجين ومن ذهب وعسجد كريم، لا لغو فيها ولا تأثيم، ولا غول ولا فيها مليم، وكأس لا تصدّع شاربيها، يلذّ بحسن ريّها النّديم.... وفي هذا الشّعر قصص الرسل والأنبياء: آدم ونوح وقصّة طوفانه وقصّة ذي القرنين وبلقيس وحكاية الهدهد وقصّة إبراهيم وتقديم ابنه للذّبح وداود وفرعون وموسى....وفي أكثر موضوعات شعره تشابه كبير لما ورد عنها في القرآن الكريم، بل نجد في شعر أميّة استخداما لألفاظ وتراكيب واردة في كتاب الله وفي الحديث النبوي» المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5 ص382-384. راجع كذلك أميّة بن أبي الصلت: الدّيوان، جمعه وحققه وشرحه سجيع جميل الجبيلي، دار صادر، بيروت ط1، 1988.

(4) راجع:
Clément Huart: Une nouvelle source du Qoran ; dans Journal asiatique; 1904; pp125-167.

لقد رفض محقّق الدّيوان نسبة «كل الشّعر ذي الروح الإسلاميّة إليه»[1]، ومع ذلك فإنّ الدّيوان قد تميّز بما يلي:

- الخلوّ من المقدّمة الطلليّة ومن النقائض.

- الدّعوة إلى مكارم الأخلاق وقيم الخير: العدل، التعفّف، الصّدَقة، البرّ، تقوى الله في اليتامى، ترك الفواحش، صلة الرّحم...، ومثال ذلك قوله: (الطويل)

فأُوصيكُـمُ باللـهِ والبـرِّ والتُّقى   وأعراضكـم، والبـرّ باللـه أوّل[2]

وقوله: (الخفيف)

ثـمّ مـالَ اليتيـم لا تأكلُـوه   إنّ مـالَ اليتيـمِ يرْعـاه وَالِ[3]

-الدّعوة إلى التّوحيد، ومثال ذلك قوله: (الطّويل)

ولـيٍّ امـرئٍ فاختار دينًـا فلا يكنْ   عليكم رقيبًا غيـر ربّ الثّواقبِ[4]

-الدّعوة إلى إقامة شعائر الصّلاة والحج، من ذلك قوله: (الطّويل)

فقُومُـوا فصلُّوا ربّكم وتمسَّـحُوا   بأركانِ هذا البيتِ بين الأخَاشِبِ[5]

- التّذكير بيوم الحساب، من ذلك قوله: (الطّويل)

فبيعُوا الحِرابَ مِالمُحاربِ واذْكُروا   حسـابَكُمُ واللـهُ خيْـرُ مُحَاسِـبِ[6]

- الدّعوة إلى التميّز عن اليهوديّة والنّصرانية، ومثال ذلك قوله: (الوافر)

فلـولا ربُّـنا كنّـا يَهُـودًا   ومـا ديـنُ اليهـودِ بـذي شُكُـولِ
ولـولا ربُّـنا كنّـا نَصَـارَى   مـع الرُّهْبَـانِ فـي جَبَـلِ الجَلِيـلِ

---

(1) ابن الأسلت: الدّيوان، ص «د».
(2) نفسه، ص83.
(3) نفسه، ص86.
(4) نفسه، ص68، وقد أورد ابن هشام بائيّته هذه، انظر السّيرة النّبويّة، ج1، ص ص 205-208.
(5) نفسه، ص69، راجع كذلك ص85-86.
(6) نفسه، ص68.

ولكنّا خُلِقنا إذ خُلِقنا حنيفًا دينُنا عنْ كلِّ جيلِ[1]

-الدّعوة إلى إحلال السّلم بدل الحرب، من ذلك قوله: (الطّويل)

وقلْ لهُمُ واللهُ يُذْهِبُ حُكْمَه ذَرُوا الحربَ تذهبْ عنكُمُ في المراحِبِ[2]

-تأمّل عظمة الخالق في خلقه، من ذلك قوله: (الخفيف)

وله الطّيرُ تستَرِيد وتأْوي في وُكورٍ منْ آمِناتِ الجبالِ[3]

-ذكر حادثة الفيل، ومن ذلك قوله: (الطّويل)

فلمّا أتاكم نصرُ ذي العرش ردَّهم جنودُ المَلِيك بين سافٍ وحاصِبِ[4]

ومع ذلك، يبدو أنّ الشّعر الدّينيّ الخالص الذي ورثه العرب عن الجاهليّة سواء كان شعرا في التّوحيد أو في الوثنيّة قد تعرّض للإهمال. وهو إهمال ناجم لا ريب عن الرّغبة في محو آثار الجاهليّة إذا كان الشّعر في تمجيد الأصنام، أو هو إهمال ناجم عن الرّغبة في بيان فرادة الإسلام إذا كان الشّعر في التّوحيد والإيمان بالبعث.

عموما يمكن القول إنّ عصر التّدوين قد قام على مسلّمة مفادها رقابة ما يتعارض وصرحَ الإسلام، وعلى إخراج الشّعر بوصفه قولا في شؤون الدّنيا محضا وعزله عن شؤون الدّين. ولا تعني هذه الرّقابة محو الشّعر الدّينيّ الجاهليّ برمّته وإنّما تعني محاصرته والتّقليل من شأنه أو التّلبيس عليه[5]، وترويج صورة للشّعر ناجمة

---

(1) ابن الأسلت: الدّيوان، ص87.

(2) نفسه، ص65.

(3) نفسه، ص86.

(4) نفسه، ص69، كذلك قصيدته ص90-91 وكلّها في ذكر حادثة الفيل.

(5) من ضروب التّلبيس الخلط بين أبي قيس صيفي بن الأسلت الشّاعر الأوسّي الجاهليّ وأبي قيس صرمة بن أبي أنس النجاريّ الخزرجيّ، راجع مثلا: ابن قتيبة: كتاب المعارف، حقّقه وقدّم له ثروت عكاشة، دار المعارف، مصر، د.ت، ص61-62، وراجع مقدّمة محقّق ديوان أبي قيس صيفي بن الأسلت. وقد خصص ليكر (Lecker) ملحقا للنظر في سيرة هذه الشخصية، راجع:
Lecker (M): Muslims,Jews and Pagans, Studies on Early Islamic Medina; E.J.Brill, Leiden-Newyork-Loln 1995; Appendices B: The image problem of Abu Qays b.al-Aslat, pp 154-155 and C: Abu Qays nearly embrases Islam, pp156-164.

عن العقيدة الجديدة. ولعلّه من العسير على الباحث أن يصدّق أنّ أغراض الشّعر الجاهليّ مقصورة على الفخر والمدح والرثاء والهجاء خالية من غرض التعبّد كيفما كان هذا التعبّد. ونحن لا نعتقد أنّ تيار الحنيفيّة مثلا قد خلت آدابه من التّعبير عن هذا الاتجاه الدّينيّ شعرا، خصوصا أنّ الشّعر كان وسيلة التّرويج الأثيرة في الجاهليّة. وتذكر المصادر قصائد في التّوحيد والقصص الدّينيّ منسوبة لعلم من أعلام الحنيفيّة هو زيد بن عمرو بن نفيل[1]، وتذكر كذلك قصائد في ما يتعلّق بعبادة الأصنام[2]، أو بعبادة الكواكب[3].

يلجئنا ما تقدّم إلى ردّ اتّخاذ المضامين الدّينيّة معيارا للتّمييز بين النبوّة والشّعر، أو لنقل على الأقلّ إنّ هذا التّمييز لم يكن سائدا عصرَ النبوّة وإنّما هو تمييز لاحق استقرّ في الأذهان بعد أن عملت المؤسّسة الدّينيّة الإسلاميّة عملها وتكفّل أهل العلم -وقد كانوا يجمعون بين العلم بالشّعر وخدمة العقيدة الإسلاميّة- برسم الحدود بين الشّعر والدّين. وبناء عليه فإنّ الباحث محتاج إلى البحث عن معايير تمييزيّة بين النبوّة والشّعر. وليس طرح هذا المبحث داخلا في باب مجاراة المؤسّسة الدّينيّة الإسلاميّة في ضرورة التّمييز بين النّبيّ والشّعراء، وإنّما هو ناتج عن فهم القضيّة المطروحة في سياقها التّاريخيّ والثقافيّ: لقد رأى القوم في محمد شاعرا، ورأى النّبيّ في نفسه عونا مختلفا عن الشّاعر. ومن ثمّ فإننا نعتقد أنّ النّبيّ قد عمل بلا ريب على النّأي بنفسه عن هذا الوسم.

فما هو الفرق بين النّبيّ والشّعراء؟

---

(1) لعلّ النّتف الواردة في كتب الأخبار من شعر منسوب لممثّلي الحنيفيّة في الجاهليّة دليل على وجود شعر دينيّ خالص في الجاهليّة، راجع مثلا: ابن هشام، ج1، ص 163-164، كذلك ابن قتيبة: كتاب المعارف، ص ص 59-62.

(2) أورد الكلبي نتفا ضنينة من هذا الشّعر. انظر: الكلبي: كتاب الأصنام.

(3) انظر القصيدتين الدّينيّتين الخالصتين الواردتين ضمن: مقبل التام عامر الأحمدي: شعراء حِمير، مطبوعات مجمع اللغة العربيّة بدمشق 2010، ج2، ص ص 391-431. وقد تمحّضت الأولى وجملتها سبعة وعشرون بيتا لتمجيد الشمس، وتمحّضت الثانية وجملتها ستة مقاطع -ويتألّف كل مقطع من أربعة أشطر- لتمجيد القمر.

نقترح للتمييز بين النبوّة والشّعر ثلاثة معايير هي السّلطة والأمّة والكتاب (ة). وهي معايير مترابطة متلازمة وإلّا ارتدّت تجربة النبوّة المحمّدية إلى الشّعر. ومع ذلك فإنّنا محتاجون إلى الفصل بين هذه المعايير فصلا إجرائيّا لا غير.

الفصل الأول

السّلطة

نعني بمعيار السّلطة أنّ النّبيّ كان ذا سلطة في القوم بينما كان الشّاعر مجرّدا من هذه السّلطة. ولا نعني بالسّلطة في هذا الباب سلطة الكلمة بوصفها صادرة عن مفارقٍ ليس النّبيّ أو الشّاعر سوى وسيطيْن في تبليغها، وإنّما نعني السّلطة المادّية على النّاس بها يفرض الطّاعة أو يعرّض للموت. والحقّ أنّ الشّاعر لا يمتلك -عكس النّبيّ- سوى سلطة الكلمة، أمّا نفوذه في القوم وتحكّمه في الرّقاب وإنفاذ إرادته على الجميع فأمر بعيد المنال. ذلك أنّ منزلة الشّعراء في قبائلهم محكومة بمدى طاعتهم لسُنن القبيلة ودفاعهم عن مصالحها وذبّهم عن مآثرها، أما إذا خرق هؤلاء الشّعراء سنن القبيلة فإنّ مآلهم الخلع والإبعاد. دلّتنا على ذلك أبيات طرفة بن العبد: (الطّويل)

ومـا زال تَشْـرابي الخُمورَ ولذَّتي ... وبيْعِـي وإنْفَاقِي طَرِيفِـي ومُتْلِدِي
إلـى أنْ تَحامتنـي العشـيرةُ كلّهـا ... وأُفْـردتُ إفـراد البعيـرِ المُعبّدِ[1]

ودلّتنا على ذلك أيضا تجربة الشّعراء الصعاليك: الشّنفرى (ثابت بن أوس الأزدي)، وعروة بن الورد (عمرو بن زيد العبسي)، وتأبّط شرّا (ثابت بن جابر الفهمي). ولعلّ قصيدة عمرو بن كلثوم التغلبي المعلّقة خير نموذج يُبين عن هيمنة

(1) طرفة بن العبد: الدّيوان، ص44.

ضمير الجماعة «نحن»، وضمور «الأنا» ضمورا لافتا. ولذلك كلِفت بها تغلب وتناقلتها.

صحيح أنّ بعض الشّعراء كانوا من ذوي النّفوذ في قبائلهم، ولكنّ ذلك النّفوذ ليس مطلقا لأنّه محكوم عادة بأطر نادي القبيلة ومجلس شيوخها (الملأ) أو هو محكوم بمنافسة داخليّة على النّفوذ[1]. أمّا بالنّسبة إلى النّبيّ فإنّه قد تفرّد بالسّلطة ولم يقبل أدنى منافسة عليها حتّى لو كان ذلك من باب دعم الإسلام الغضّ، مثالنا على ذلك رفض النّبيّ الحازم بناء مسجد آخر في المدينة على عهده وحملته الشّعواء على من فعل ذلك من المؤمنين وتسميته باسم المسجد الضّرار[2].

تناول ميكائيل زواتلر (Zwettler Michael) معيار السلطة بوصفه معيارا تمييزيّا بين النبيّ والشّعراء، وذلك في مقاله الموسوم بـ:«البيان النّبوئي: سورة الشعراء والأسس القرآنيّة لسلطة النبوّة»[3]. وقد انطلق هذا الباحث من مسلّمة أقرّ بها جمع من الدّارسين المعاصرين للقصص القرآني مفادها أن قصص الأنبياء إذ تسترجع

(1) المثال النموذجيّ على ذلك عامر بن الطفيل الذي رغب في اقتسام السّلطة مع النّبيّ، لكنّ عامرا كان مغموصا عليه في سلطته من عمّه أبي البراء عامر بن مالك ملاعب الأسنّة ومن أحد بني عمّه علقمة بن علاثة الذي نافره في شعره. راجع مقدّمة ديوانه ضمن عامر بن الطفيل: الدّيوان، شرح الأنباري، تحقيق ودراسة أنور أبو سويلم، دار الجيل، بيروت، ط1، 1996 (المقدّمة).

(2) راجع التوبة 9/ 107-110: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ....﴾ وراجع تفسير هذه الآيات ضمن الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج11، ص ص 29-33 وفيه: «وكان أصحاب مسجد الضّرار قد كانوا أتوه وهو يتجهّز إلى تبوك فقالوا: يا رسول الله إنّا قد بنينا مسجدا لذي العلّة والحاجة واللّيلة المطيرة واللّيلة الشّاتية فإنّا نحبّ أن تأتينا فتصلّي لنا فيه فقال: إنّي على جناح سفر وحال شغل أو كما قال: ولو قدمنا أتيناكم إن شاء الله فصلّينا لكم فيه. فلمّا نزل بذي أوان أتاه خبر المسجد فدعا رسول الله ﷺ مالك بن الدخشم ومعن بن عديّ فقال: «انطلقا إلى هذا المسجد الظّالم أهله فاهدماه وحرّقاه»، ج11، ص29. وقد انتهى ليكر بعد تحليل مستفيض للروايات حول هذا المسجد والنظر في الانتماء القبلي للداعين إليه وتحديد موضعه إلى أنّ بناء هذا المسجد كان بهدف التفصّي من هيمنة النبي السياسيّة. راجع:
Lecker (M): Muslims,Jews and Pagans, Studies on Early Islamic Medina, Chao 4: The Dirar Mosque, pp74-146.

(3) انظر:
Zwettler (Michael): A mantic manifesto: the Súra of «The Poets» and the Qurʾānic Foundations of Prophetic Authority, in James. L. Kugel, Poetry and Prophecy. Cornell University Press. 1990. pp75-119.

أخبار الماضين إنّما كانت في الحقيقة تصوّر حاضر الدّعوة المحمّدية، وليس الصّراع بين الأنبياء وأقوامهم فيها إلا نقلا على حرف للصّراع بين محمّد والمكّيّين[1].

ومن ثمة اعتبر الباحث سورة الشعراء بقصصها السّبع: قصص موسى وإبراهيم ونوح وهود وصالح ولوط وشعيب، تصويرا للصّراع بين محمّد ومعارضيه من المكّيين، كما اعتبر أولئك الأنبياء «وجه محمّد في الحاضر»[2]. أما غاية سورة الشعراء فهي التّمييز بين النبيّ من جهة والشاعر والكاهن من جهة ثانية، وهو تمييز لا يكمن في جهة العلم بقدر ما يمكن في العلاقة بالجماعة[3].

وقد وقف الباحث من خلال تحليل القصص السّبع على جملة من الملاحظات أهمّها:

- إنّ مصطلح «رسول» المستعمل في سياق هذه القصص لم يعد يعني ذاك المكلّف بإبلاغ رسالة كلّفه بها الله فحسب، بل انضاف إلى دلالته معنيان جديدان: أوّلهما أنّ لكلّ قوم/ أمّة رسولها. وثانيهما أن الرّسول مكلّف بقيادة أمّته وتحدّي السّلطة السّائدة.

---

(1) تحتوي قصص الأنبياء على عناصر كثيرة تؤكد ارتباطها بحاضر الدعوة، من ذلك أن أغلبها تربط بين سيرة الأنبياء في أقوامهم وسيرة محمّد في قومه (انظر مثلا: يونس، يوسف، إبراهيم، طه، الأنبياء، يس....) كما أنّ شخصيات القصص مطبوعة بطابع مكّي: ففرعون يبدو وحوله «الملأ» (الأعراف 7/ 109)، أما قوم نوح فكانوا يعبدون الآلهة الحجازية (ود وسواع ويعوق) (نوح 71/ 22-23)، وبعث لوط وهود إلى قبيلتين عربيتين. كما تتشابه طرق تكذيب الأقوام لأنبيائهم مع تكذيب المكين لمحمد (الشعراء 26/ 176-189، يس 36/ 15، طه 20/ 57و63، إبراهيم 14/ 10). وتطرح آيات عديدة تماثل وضع محمد ووضع الأنبياء السابقين (الأنبياء 21/ 2 و25/ 41). بل إنّ بعض الآيات تستعاد في سياق الماضي والحاضر ولا فرق. فآية النجم تردّ على المكيين: «إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان» (النجم 53/ 23) وكذلك يردّ يوسف على صاحبيْ السّجن (يوسف 12/ 40) وهود على قومه (الأعراف 7/ 71). وقد لمح القرآن إلى هذه الخصيصة بالقول: ﴿وكُلًّا نَقُصُّ عليْكَ مِنْ أَنْباءِ الرُّسُلِ ما نُثَبِّتُ به فُؤَادَكَ﴾ (هود 11/ 120).

(2) انظر:

Zwettler (M), P99.

(3) انظر:

Ibid, P84.

- تطرح هذه القصص جميعا قضيّة هامّة في ما يتعلّق بعلاقة الرّسول بالجماعة: هي قضيّة السّيادة. وتجلّت تلك القضية في طرح مفهوم الطّاعة. إن القصص السّبع المذكورة تنفتح جلّها باللاّزمة التالية:﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ۝ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾[1]. إن ترديد تلك اللاّزمة ترديدا لافتا بكثافته (08 مرات على مدى 85 آية) ودلالته (غياب الطاعة فتدمير القوم) إنّما غايته التّأكيد على القانون الجديد للطّاعة والتّمييز بين الرسول والشاعر في آن.

-أمّا بخصوص قانون الطّاعة الجديد، فهو يتعارض تماما مع القانون الموروث. فلم تعد شروط الثّروة والهيبة والانتماء العشائري والخصال الذاتيّة هي ما يسمح للأفراد بالترقّي في سلّم السّيادة وقيادة القوم، وإنما تلقّي الوحي وحده هو ما يسمح بالسّيادة على الناس: ليس محمّد مجرد مبلّغ للأمر الإلاهي وإنما هو السيّد الجديد الذي وجبت طاعته.

تنتمي سورة الشعراء تاريخيّا إلى الفترة المكّيّة الثانية (من السّنة الخامسة إلى السّنة التّاسعة للدّعوة تقريبا)، وهي الفترة التي شهدت بداية الوعي النّبوي بضرورة التّمايز عن الشعراء، ولكنّنا نرى أنّ التّمايز الفعلي عن الشعراء قد دشّنه النبيّ منذ حلوله بالمدينة، وذلك بالشروع في تركيز سلطته.

تتجلّى السّلطة المحمّديّة منذ حلوله بالمدينة في ملمحيْن طبَعَا كلّ المرحلة المدنيّة هما الحرب والمال.

1. الحرب

أمّا عن الحرب، فإننا نلاحظ أوّلا أنّها شكّلت فرادة التّجربة المحمّديّة سواء قارنّاها بتجارب الأنبياء ممّن سبقه (يسوع مثلا) أو قارنّاها بتجارب أصحاب الدعوات الدّينيّة في بيئته كالأحناف (أميّة بن أبي الصّلت الثقفي وأبو قيس صيفي بن الأسلت وغيرهما) والمتنبّئين (مسلمة الحنفي، عبهلة: الأسود العنسي). لقد دفعت

(1) الشعراء 26/ 107-108 و125-126 و143-144 و162-163 و178-179... وللطاعة في الجاهلية معنى سياسي عبّرت عنه المصنفات القديمة بالتركيب الجاهز التالي: «كان سيدا مطاعا في قومه».

مقارنة التّجربة المحمّدية بتجربة مسلمة الحنفي باحثا معاصرا إلى عدّ الحنيفيّة ذات تيّارين: حنيفية سلميّة مثّلها مسلمة الحنفي، وحنيفيّة محاربة مثّلها محمّد[1]، أمّا مقارنة تجربة محمّد بتجربة يسوع فقد قادت باحثا آخر إلى التّمييز بين بعدين في شخصية محمّد: محمّد المبشّر ومحمّد المحارب[2].

ونلاحظ ثانيا أنّ هذه الحرب التي أعلنها محمّد كانت بمثابة النّشاط الذي لا يتوقّف يوما. فمنذ حلوله بالمدينة بدأ محمّد بمهاجمة قوافل قريش. ومنذ معركة بدر في السنة الثانية هجريا حتّى وفاة النّبيّ، كان المشروع المحمّدي قائما على المزيد من الحروب ومع الحرب كانت سلطته تتوسّع: غزوة بدر، غزوة بني سليم، غزوة السّويق، غزوة ذي أمر، غزوة الفرع من بحران، غزوة بني قينقاع، غزوة القردة، غزوة أحد، غزوة الرّجيع، غزوة بئر معونة، غزوة بني النضير، غزوة ذات الرقاع، غزوة بدر الآخرة، غزوة دومة الجندل، غزوة الخندق، غزوة بني قريظة، غزوة بني لحيان، غزوة ذي قرد، غزوة بني المصطلق، صلح الحديبيّة، غزوة خيبر، غزوة مؤتة، غزوة مكّة، غزوة حنين، غزوة الطّائف، غزوة تبوك. لقد أحصى ابن هشام سبعا وعشرين غزوة غزاها النّبيّ بنفسه، وثماني وثلاثين سريّة وبعثا: أي هي غزوات لم يقم بها بنفسه، كما أنّ أهدافها ضئيلة مقارنة بالغزوات: تصفيات جسديّة في أعمّها أو نهب للقوافل: قتْل كعب بن الأشرف، اغتيال أمّ قرفة، قتل اليسير بن رزام، قتل خالد بن سفيان بن نبيح الهذلي، قتل عامر بن الأضبط الأشجعيّ، قتل رفاعة بن قيس الجشميّ، قتل أبي عفك، قتل عصماء بنت مروان، قتل البجليّين...[3]. وفي الجملة فإنّ النّبيّ قد أشرف على حوالي خمسة وستين عملا قتاليّا في غضون عشر سنوات أي بمعدّل عمل قتاليّ كل شهرين تقريبا. وقد كان النّبيّ يحرص على وضع الخطط العسكريّة، ويحرص

---

(1) جمال علي الحلاق: مسلمة الحنفي، قراءة في تاريخ محرّم، منشورات الجمل، كولونيا-بغداد، ط1، 2009، ص ص 149-156.

(2) راجع هشام جعيط: في السّيرة النّبويّة - 3 - مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام، ص ص 73-74، وص 153 وص ص 172-173.

(3) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص152، وأحصى ابن سعد 27 غزوة و47 سريّة، راجع ابن سعد: الطّبقات، ج2، ص5.

كذلك على قيادة الجيش بنفسه معرّضا حياته للخطر، ويحرص على قسمة الغنائم، واصطفاء الخمس لنفسه على عادة سادة العرب (المرباع) والاستئثار بأفضل السّبايا في بعض الحالات (الاستصفاء على عادة سادة العرب أيضا).

وقد قاد ذلك إلى تشريع القتل في الشّهر الحرام وحتّى في البيت الحرام. ولعلّه من الطّريف أن نستبين سيطرة وضعيّة الحرب على دعوة النّبيّ من خلال التّسمية الفريدة لمن اتّبعه من أهل المدينة: الأنصار، وهي تسمية تحيل على معاني النصّر والحماسة والحرب والمواجهة، ومن خلال السّعي إلى إحلال القتال محلّ التّجارة: النّشاط الاقتصادي المعهود: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَـٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ۝ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الصف 61/ 10-11).

ونلاحظ ثالثا أنّ هذه الأعمال العسكريّة قد اتّسمت بعنف شديد، سواء كان هذا العنف يستهدف الجماعات أو الأفراد، من ذلك تقتيل اليهود تقتيلا جماعيّا في غزوة بني قريظة. ومهما كان عدد المقتولين[1]، فإنّ الثّابت أنّ الحكْم كان: «قتل الرّجال، وقسمة الأموال، وسبي الذراري والنّساء»[2]. ومن ذلك أيضا اغتيال المعارضين، وفيهم النّساء: أمّ قرفة وعصماء بنت مروان، والشّيوخ: أبو عفك. وقد تمّ القتل في بعض الحالات بطريقة استعراضيّة كقتل أمّ قرفة[3]. ومن ذلك أيضا قتل الأسرى: النّضر بن الحارث مثلا. ويبدو لنا أنّ مثل هذا العنف إزاء جماعات

---

(1) يتراوح العدد في المصادر القديمة بين 600 و900 رجلا، راجع ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص138، أمّا حديثا فقد تراوح العدد بين التّضخيم والتّقليل تبعا لرغبات كل مؤرّخ. راجع مقال وليد عرفات: ضوء جديد على قصة بني قريظة ويهود المدينة، وردّ ميخائيل يعقوب قسطر عليه بمقال: مذبحة بني قريظة: إعادة تقييم للرواية، وقد عرّب المقالين تركي بن فهد آل سعود: اليهود في التاريخ الإسلامي، دار جداول، بيروت، ط1، 2014، المقال الأوّل، ص ص 85-99، والمقال الثّاني، ص ص 101-160. وفي جميع الحالات فإنّ القتل الجماعي المهول قد حدث.

(2) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص138.

(3) «عمد قيس بن المحسرّ إلى أمّ قرفة، وهي عجوز كبيرة، فقتلها قتلا عنيفا: ربط بين رجليها حبلا ثمّ ربطها بين بعيرين ثمّ زجرهما فذهبا فقطّعاها» ابن سعد: الطّبقات، ج2، ص87.

بأسرها، أو إزاء الشيوخ والنساء، أو إزاء الأشجار[1] أمر لم تعهده الجزيرة العربيّة من قبل، وهو بذلك يندرج ضمن خطّة النّبيّ في ترهيب الخصوم وفرض السّلطة المروّعة.

ونلاحظ رابعا أنّ شرعة الحرب والقتل كانت في خدمة السّلطة المحضة في أحايين كثيرة، حجّتنا على ذلك تحالف النّبيّ مع قبائل بدويّة مُشركة، أو سياسته إزاء المؤلّفة قلوبهم، أو عفوه عن بعض ألدّ المعارضين تبعا لموازين القوى والمصالح.

إنّ الجهاد في سبيل الله -وترجمتُه الحرب- قد حلّ في الدّعوة المحمّديّة محلّ النّشاط اليومي لحواضر العرب قبل الإسلام: التجارة، وهي تجارة مربحة في الدّنيا والآخرة[2]. وهو ما يحيلنا على العنصر الموالي.

2. المال

إنّ سلطة النّبيّ ما فتئت تتوسّع بالحرب، وكذلك الشّأن في ما يتعلّق بثروته. وهي ثروة قد حصّلها النّبيّ بواسطة الغنائم أو الأنفال، والصّدقات والزّكاة، والجزية.

أمّا في ما يتعلّق بالغنائم، فإضافة إلى الخمس الذي كان النّبيّ يستأثر به ممّا يغنمه أتباعه في المعارك، وهو سلوك شبيه بما كان يغنمه سادة القبائل (المرباع)، فإنّ النّبيّ قد مال إلى عرَض الدنيا من خلال فداء الأسرى[3]، واستأثر أحيانا بأراض واسعة غنيّة لنفسه: من ذلك مثلا أنّه استأثر بنصف غلّات خيبر أي بآلاف الأطنان من التّمر والقمح والشعير سنويّا، وبخزائن اليهود من الذّهب والفضّة[4]. وقد جعلته

(1) الحشر 59/ 5.

(2) الصّفّ 61/ 10-11: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ ۝ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾.

(3) الأنفال 8/ 67: ﴿ومَا كانَ لِنَبِيٍّ أنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حتى يُثْخِنَ في الأرضِ تُريدون عَرَضَ الدُّنيا والله يُريدُ الآخرة والله عزيزٌ حكيم﴾

(4) الحشر 59/ 7، وراجع ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص195-196، كذلك ابن سعد: الطّبقات، ج2، ص ص 100-110.

هذه الغنائم «أغنى رجل في الحجاز، وبذلك صار الرّجل الأقوى»[1]. وقد لعبت هذه الغنائم دور الجاذب للرّجال[2]، فمع تدفّق الغنائم كان الرّجال يتدفّقون.

أمّا في ما يتعلّق بالصّدقات والزّكاة، فإنّها في وجه منها خضوع لأحكام الدّين الجديد وضرب من التّكافل الاجتماعي، ولكنّها في وجهها الآخر ضرب من الخضوع لسلطة النّبيّ، وقهر لنفسيّة عربيّة تأبى الإتاوة. ولعلّ محاولة «المرتدّين» رفض دفع الزّكاة لأبي بكر دليل على نظرة معاصري النّبيّ للزّكاة: فهم لم يعدّوا الزّكاة خضوعا لأحكام الدّين الإسلاميّ وإنّما عدّوها خضوعا لسلطة النّبيّ السّياسيّة ونوعا من الاتّفاق بينه وبينهم ينقضي بمجرّد موته. وقد لاحظنا في الكتُب بين النّبيّ ومختلف القبائل المعلنة لطاعتها إلحاحا على مبادلة أمن هذه القبائل بالزّكاة[3]. ولا شكّ في أنّ تكدّس الأموال في بيت المال بفضل الزّكاة والصّدقة كان يعطي النّبيّ هيبة وجاذبيّة: هيبة في نظر معارضيه لقدرته على تأجير الرّجال لتصفيتهم، وجاذبيّة في نظر أتباعه بفضل رغد العيش الذي كان يوفّره لهم.

أمّا في ما يتعلّق بالجزية، فهي دليل واضح على إمكانيّة مبادلة حرّية الاعتقاد بالمال: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ (التوبة 9/ 29). ومن ثم فإنّ المال، وقود السّلطة، يتقدّم على النوازع الدّينيّة والروحيّة المحضة.

وفي الجملة، فإنّ النّبيّ قد أسّس لنفسه سلطة في المدينة ما فتئت تتوسّع بالحرب وبالصّلح وبالمعاهدات وبالتّأليف. وكان يتصرّف بوصفه ملكا حتّى في ما يتعلّق بحياته الشخصيّة: الزيجات الكثيرة، الحراسة الشخصيّة، كثرة الموالي والعبيد، التّبجيل

(1) هشام جعيّط: في السّيرة النّبويّة - 3 - مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام، ص166. وجاء في تفسير الطبري قول النّبيّ: «اغزوا تغنموا بنات الأصفر ونساء الرّوم»، جامع البيان عن تاويل آي القرآن، ج10، ص169، وفي الآية 49 من التوبة 9: ﴿وَمِنۡهُم مَّن يَقُولُ ٱئۡذَن لِّي وَلَا تَفۡتِنِّيٓۚ...﴾ تلميح إلى ذلك.

(2) يذكر ابن سعد عمروا بن ثابت بن وقش وقزمان بن الحارث ضمن من شارك في غزوة أحد رغم عدم إسلامه، راجع ج4، ص241 وص269.

(3) راجع ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص ص 222 - 252.

المفرط[1]... وكان ينظر إليه أيضا بوصفه ملكا خصوصا من قبل معارضيه[2]. وهو في كلّ ذلك إنّما يفرض نبوّته بـ«جاذبيّة النّفوذ بدلا من معجزة الإيمان»[3].

إنّ ما تقدّم يسمح لنا بالقول إنّ امتياز النبوّة عن الشّعر لم يكن من خلال النبوّة المحضة أي من خلال النّصوص التي قرأها النّبيّ على النّاس، ولا من خلال المعجزات المفحمة للمعارضين، وإنّما من خلال الارتقاء إلى رتبة الزّعيم السّياسيّ والحاكم المطلق في المدينة أوّلا، ثم في الحجاز ثانيا، ثم في كامل الجزيرة العربيّة ثالثا. ولولا هذه القدرات العسكريّة الفذّة، وهذه النّجاحات السّياسيّة الباهرة، وهذه الثّروة الطائلة لاستمرّ معارضوه على عدّه شاعرا. والطّريف أن يوظّف محمّد هذه السّلطة في اجتذاب الشّعراء، وفي الإغداق عليهم، وفي التخلّص من المعارضين منهم.

إنّ وفود القبائل بشعرائها إلى بلاط النّبيّ، وتدبيج القصائد في مدحه والاعتراف به، وعودة الشّعراء إلى ديارهم محمّلين بالعطايا والهبات... قد جعل النّبيّ يحلّ في الجزيرة العربيّة محلّ الحكّام في الممالك المجاورة: الفرس والبيزنطيين. ألم ينتخب النّبيّ لنفسه شاعرا عرف بصلاته بهؤلاء الحكّام الأجانب: حسّان بن ثابت؟ ألم يفضّله النّبيّ على غيره من الشّعراء رغم ميل حسّان إلى الإقذاع وميل الآخرين إلى الاحتكام إلى قيم الدّين الجديد؟

لقد أصبح عداء النّبيّ للشّعر والشّعراء في حكم الماضي، وأصبح المسجد بل المنبر النبويّ محملا من محامل الشّعر، وأضحت مجالس النّبيّ وصحابته عامرة بذكر الشّعر والشّعراء، وأضيفت إلى سورة الشّعراء آية جديدة تبيح الشّعر هي الآية: ﴿إِلَّا الَّذِينَ

(1) الحجرات 49/ 1-5.

(2) «كانت صفيّة قد رأت في المنام وهي عروس بكنانة بن الربيع بن أبي الحقيق أن قمرا وقع في حجرها فعرضت رؤياها على زوجها فقال: ما هذا إلّا أنّك تمنّين ملِكَ الحجاز محمّدا» ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص195 وقال أبو سفيان في فتح مكّة للعباس: «لقد أصبح مُلك ابن أخيك الغداة عظيما» نفسه، ج3، ص30، ووُصفت إحدى رسائله بـ«كتاب سيّد العرب»، ضمن ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص242، وشكا إليه شاعر حاله فافتتح القصيدة بالقول: «يا مالك النّاس وديّان العرب» انظر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج3، ص255.

(3) هشام جعيّط: في السّيرة النّبويّة – 3 – مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام، ص169.

آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (الشّعراء 26/ 227). ولا يمكن فهم هذا التحوّل إلّا من خلال التحوّل في موقف النّبيّ من الضّعف إلى السّيادة، ومن المسالمة إلى الحرب، ومن الفقر إلى الغنى، ومن النبوّة المحضة إلى النبوّة السّياسيّة إن جاز القول.

والطّريف أن يتحوّل الأسلوب القرآنيّ من أسلوب «شعريّ» في مكّة لعلّ سمته الأبرز كثافة الإيقاع وقصر الآيات وحرارة الدّعوة، إلى أسلوب نثريّ يخفت فيه الإيقاع شيئا فشيئا وتحلّ محلّ حرارة الدّعوة آيات التشريع بواقعيّتها المغرقة في التفاصيل وطولها ممّا يفقد الفاصلة دورها الإيقاعيّ. وهو انتقال يمكن الاستدلال عليه من خلال المقارنة بين أسلوب الآية 227 من سورة الشّعراء وبين سابقاتها، ويمكن الاستدلال عليه كذلك بآيات ومقاطع كثيرة من الفترة المدنيّة لعلّ أطولها الآية التالية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّهَ رَبَّهُ وَلاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء أَن تَضِلَّ إْحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاء إِذَا مَا دُعُواْ وَلاَ تَسْأَمُوْاْ أَن تَكْتُبُوْهُ صَغِيرًا أَو كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللّهِ وَأَقْومُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُواْ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوْاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلاَ يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ وَإِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة 2/ 282).

والحقيقة أنّ مثل هذه الآيات مفرطة الطول كثيرة التفاصيل تستدعي النّظر في المعيار الثاني الذي أقمناه للتّمييز بين النبوّة والشّعر، وهو معيار الكتابة. وهي لا تستدعيه لأنّها تأمر بالكتابة (كتابة الدّين) وإنّما هي تستدعيه لأنّها تثير إشكاليّة الحفظ. إذ كيف يمكن حفظ مثل هذه الآيات وأداؤها في بيئة ثقافيّة شفاهيّة؟ وكيف يمكن التّعويل على الذّاكرة وحدها في فضّ النوازل الحادثة بين النّاس؟ وهل يمكن للسّلطة النّبويّة الجديدة في المدينة أن تستمرّ على المشافهة؟

الفصل الثاني

الكتابـ(ة)

1. تأسيس المصحف

إنّ هذا التحوّل العميق في الأسلوب القرآنيّ قد رافقه وأملاه تحوّل آخر في تحمّل القرآن، هو التحوّل المشافهة إلى التّدوين. وهو تحوّل قد قطع مع سنّة التحمّل الشفاهيّة السّابقة التي احتضنت الشّعر. ويبدو أنّ النّبيّ قد اتخذ هذا القرار باكرا، منذ السّنة الثانية هجريا، ولكنّه قرار متزامن مع التحوّل من الضّعف إلى القوّة، ومن المسالمة إلى المسايفة. جاء في طبقات ابن سعد: «أسَر رسول الله ﷺ يوم بدر سبعين أسيرا، وكان يفادى بهم على قدر أموالهم، وكان أهل مكّة يكتبون وأهل المدينة لا يكتبون، فمن لم يكن له فداء دُفع إليه عشرة غلمان من غلمان المدينة فعلّمهم، فإذا حذقوا فهو فداؤه»[1]. ومن علامات حرص النّبيّ على تعليم الكتابة سعيه إلى تمكين النّساء -فضلا عن الرجال- من ناصية الكتابة[2].

ونحن لا نعتقد أنّ سبب ذلك هو أنّ أهل المدينة لا يكتبون -فقد كان بعضهم يعرف الكتابة- وإنّما نعتقد أنّ سبب ذلك هو الإسراع في تكوين نخبة قادرة على القراءة والكتابة. وقد تزامن تكوين هذه النّخبة مع تدوين القرآن.

---

(1) ابن سعد: الطّبقات، ج2، ص20.

(2) من ذلك قول النّبيّ للشفاء بنت عبد الله القرشية «علّمي حفصة رقية النّملة كما علّمتها الكتابة»، ابن سعد: الطّبقات، ج8، ص201.

لقد سعت المدوّنة التقليدية حول روايات جمع القرآن وتدوينه إلى التّأكيد على مسلّمة أساسيّة هي أن النّبيّ لم يجمع القرآن في مصحف ولم يخرجه الإخراج المتداول. وهو أمر نودّ بيان تهافته، أي إنّنا نرى أنّ المصحف هو عمل نبويّ بامتياز. ونشير إلى أنّنا لا نعني كتابة القرآن جزئيّا وإنما نعني تأسيس المصحف على عهد النّبيّ لا على عهد أيّ من خلفائه[1]. ونحن نودّ أن نبينّ ذلك بالاعتماد على مداخل/ حجج هي:

أوّلا: تهافت روايات «المصحف العثماني»

وهو تهافت يتجلّى من خلال معارضة الرّوايات بعضها ببعض[2]، أو من خلال معارضتها بالوقائع التّاريخيّة أو بالمصحف. إنّ الرّوايات تنسب هذا الجمع المزعوم إلى أبي بكر، وتنسبه إلى عمر، وتنسبه إلى عثمان. وقد حدا هذا الأمر ببعض الدّارسين إلى الحديث عن جمع أوّل وجمع ثان وجمع ثالث. وهي روايات مضلّلة متناقضة أيضا في ما يتعلّق بالكَتَبة. فماعدا زيدا بن ثابت وهو كاتب النّبيّ الشخصيّ، لا تكاد قائمة أعضاء اللّجنة المكلّفة بإخراج المصحف تستقرّ على عدد معلوم ولا على كتبة محدّدين: يتراوح عدد هؤلاء الأعضاء بين أربعة أعضاء واثني عشر عضوا.

---

(1) يرجّح نولدكه (Noldeke) أنّ تدوين النّبيّ للقرآن كان مجرّد تقييد جزئيّ في بعض الحالات بدأه محمّد في المدينة (تاريخ القرآن، ص239) أمّا بلاشير (Blachere) فيرى أن بدء التّدوين كان منذ الفترة المكيّة الثالثة (Le problème de Mahomet, P.U.F، 1952، ص 52-53). أمّا جعيط فيشير إلى أن التّدوين كان مبكرا على عهد محمّد، دون تحديد الفترة تحديدا دقيقا (تاريخيّة الدّعوة المحمّدية في مكّة. ص 22) ويميل المسعودي إلى أنّ بدء التّدوين اقترن بالمرحلة المدنيّة (حمّادي المسعودي: الوحي من التنزيل إلى التّدوين، دار سحر للنشر، تونس، 2003، ص121). ولكنّهم يذهبون جميعا إلى أنّ تأسيس المصحف كان على عهد خلفائه، وهو ما نختلف فيه معهم. ولم يشذّ عن مسلمة التّدوين اللاحق للمصحف سوى جون بيرتن (John Burton) الذي يرى أنّ المصحف من إخراج النّبيّ. راجع:

John Burton: The collection of the Qur'ān; Cambridge University Press, 1977, pp 239 -240.

وحول المواقف المعاصرة من تدوين القرآن، راجع مهدي عزيز: الدراسات القرآنية المعاصرة: مصادرها، مناهجها والجدل حولها، ضمن محاضرات بيت الحكمة، تونس 2015-2016، ص ص 85-116.

(2) راجع السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص ص 116-129 (النوع الثامن عشر: في جمعه وترتيبه) ويمكن عدّ ما جاء فيه أنموذجا جامعا لمختلف الرّوايات. كذلك ابن أبي داود السجستاني: كتاب المصاحف، صحّحه ووقف على طبعه آرثر جفري، المطبعة الرحمانية بمصر، ط1، 1936، باب جمع القرآن، ص ص 5-29.

ونلاحظ أن الغلبة دوما للقرشيّين في تسمية هؤلاء. هذه الرّوايات متناقضة أيضا في تحديد السّبب القادح لجمع القرآن. فالسّبب هو حينا مقتل القُرّاء باليمامة، وهو حينا آخر اختلاف المسلمين في القرآن أثناء فتح أرمينية وأذربيجان، وهو حينا ثالثا عزم عمر أو أبي بكر وحتّى علي عزما شخصيّا على فعل ذلك، وهو حينا رابعا خوف الخليفة من ضياع القرآن... وفضلا عن هذا التّناقض الدّاخلي، فإن تفحّص هذه الأسباب يوقفنا على عدم جدّيتها. فالإشارة إلى مقتل القُرّاء باليمامة تتعارض مع قائمة القتلى. فمن جملة مائة وخمسين شخصا ممّن قتلوا في هذه المعركة نقف فقط على اسمين يفترض فيهما المعرفة الواسعة بالقرآن هما عبد الله بن حفص بن غانم وسالم مولى أبي حذيفة، أما البقيّة فهم ممّن تأخر إسلامهم. أمّا الإشارة إلى اختلاف المسلمين في القرآن في الفتوحات فهي إشارة توهم بمعرفة الفاتحين من عموم الجُند بالقرآن وسعيهم إلى تدارسه وهو ما يتناقض مع أخبار أخرى كثيرة تؤكّد عدم اهتمام هؤلاء الفاتحين بالقرآن، بل إنّ بعض وجوه القوم وساداتهم لا يحفظون ولو آية[1]. وفي مقابل ذلك تؤكّد أخبار أخرى أنّ الجُند كانوا يصرفون عنايتهم إلى الشّعر، خصوصا أنّ الجيش الفاتح كان كراديس موزّعة على أساس قبليّ، وكانت كلّ قبيلة تستعرض بلاءها في المعارك ومآثرها، وقد يهجو شاعرها كردوسا-قبيلة أخرى من المسلمين لم تثبت في ساحة المعركة[2].

نكتفي لبيان سمة الغموض والتّناقض الذي يحكم روايات جمع القرآن وتدوينه بتأمّل الخبر التالي: «عن عمر بن الخطاب أنّه خطب فقال: أيها الناس، لا تشكّوا في الرّجم فإنّه حقّ، ولولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها»[3]. يقودنا هذا الخبر إلى طرح الأسئلة التالية: إذا كان عمر قد جمع القرآن، وأورث صحفه حفصة ممّا يوحي أنّ نسخته شخصيّة أو هي شبه شخصية، فلِمَ لمْ يكتب آية الرجم؟ وإذا كانت هذه الآية محفوظة بنصّها، فكيف لا تدوّن وهي ممّا عمل به المسلمون في ما

(1) ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج1، ص467-468.
(2) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2005،ج2 ص412 و428 و498.
(3) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص50. وقد دفعت مثل هذه الأخبار تيودور نولدكه إلى وصف روايات جمع القرآن بـ«الأحجية»، تاريخ القرآن، ص289 ولكنّه حاول التوفيق بينها.

تفترضه الرّواية منذ عهد النّبيّ بينها تدوّن آية أخرى لم توجد إلا مع خزيمة بن ثابت؟ نعتقد أن تهيّب المسلمين من إضافة آية الرّجم وغيرها من الآيات مثل آيات الرضاعة والآيات في أصحاب بئر معونة سببه اكتمال المصحف منذ عهد النّبيّ.

نضيف إلى ما تقدّم ظاهرة أخرى جديرة بالتدبّر، هي عنونة السّور وترتيبها في هذه المصاحف الموازية التي نقلتها الروايات. ونحن نلاحظ من خلال تأمّل الأخبار المتعلقة بهذه المصاحف الموازية ما يلي:

- الإجماع اللّافت على أسماء السّور. فمن المعلوم أن أسماء السّور ليست من الوحي، وإنها هي تسميات أطلقها النّبيّ أو معاصروه. دليلنا على ذلك أن سورة الفاتحة لها نيف وعشرون اسما لعلّ أقدمها الحمد، وسورة الأنفال تسمّى كذلك بدر، وسورة التوبة تُسمّى كذلك براءة والفاضحة والعذاب، وتسمّى سورة النحل سورة النّعم، وتسمّى سورة الإسراء سورة سبحان، وتسمّى سورة الكهف سورة أصحاب الكهف، وتسمّى النّمل سليمان، وتسمّى الزمر الغُرف، وتسمى ق الباسقات، وتسمّى القمر اقتربت، وتسمّى المسد تبّت[1]... والطّريف أن تنسب في الأخبار بعض هذه الأسماء البديلة إلى ابن مسعود الذي يسمّي سورة تبارك مثلا باسم المانعة، وإلى أبيْ بن كعب الذي يسمّي سورة المجادلة مثلا باسم الظّهار[2]. لكنّ هذه الأسماء البديلة تغيب عند الحديث عن مصحفيْ الرّجليْن (ابن مسعود وأبيْ بن كعب) ممّا يعني أن التّسمية تنطلق من أصل-مصحف واحد هو المصحف المسمّى عثمانيًّا[3].

-الإجماع اللّافت على التّرتيب حسب معيار الطّول. فهذه المصاحف المزعومة وإنْ تغيّر فيها ترتيب بعض السّور فإنها حافظت على معيار البدء بطوال السّور والانتهاء إلى قصار السّور. ولقد خلص نولدكه إلى أنّ هذا التّرتيب هو نفسه

---

(1) انظر مثلا السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، النّوع السّابع عشر: في معرفة أسمائه وأسماء سوره، ج1، ص ص101-115.

(2) نفسه، ص111.

(3) انظر مثلا ابن النديم (محمّد بن إسحاق): الفهرست، ص 39-41 وفيه ترتيب مصحفيْ أبيّ بن كعب وعبد الله بن مسعود، أما ترتيب مصحف علي بن أبي طالب فمحذوف؟

ترتيب المصحف العثماني[1] وهو بالتّالي ليس موازيا له. لكنّه لم يتنبّه إلى فرضيّة أن تكون هذه المجاميع من وحي خيال الرّواة.

- الإجماع اللاّفت على محتوى السّور، بل على عدد آيات تلك السّور. فرغم أنّ الرّواية عن عائشة تشير إلى نقص كبير في سورة الأحزاب التي كانت تضاهي السبع الطّوال، لا تحتفظ المصادر بمثل تلك المقاطع الطّويلة وإنما تحتفظ ببعض المقاطع القصيرة ولا تنسبها إلى المصاحف الموازية. ورغم أنّ الرّواية تقول عن وضع الآيات مواضعها من السّور إن اللجنة التي عيّنها عثمان كانت تُؤتى بالآية أو بالطّائفة من الآيات فتضعها في سورة كذا أو كذا بالاعتماد على توصيات محفوظة عن النّبيّ، فإنّنا نرى أنّ أصحاب المصاحف الموازية قد وضعوا تلك الآيات في المواضع نفسها بما أنّ الرّواية عن مصاحفهم لا تشير إلى اختلاف في هذا الباب بين المصحف المسمّى عثمانيّا ومصاحف بقية الصّحابة. ولا يمكن الاطمئنان إلى القول إنّ التّوصيات المحفوظة عن النّبيّ بشأن وضع الآيات مواضعها كانت واحدة لأنّ الحفظ/ الذّاكرة لا يمكن أن يضمن هذا التطابق اللافت، ولنا في الاختلاف في مدوّنة الحديث النبويّ مثال ساطع على عدم كفاية الذّاكرة. ولعلّ تلك التّوصيات المأثورة عن النّبيّ حول ترتيب الآيات ووضعها مواضعها ممّا يفتح الباب واسعا لترجيح فرضيّة اكتمال المصحف على عهده.

ثانيا: محتوى المصحف

لقد احتوى المصحف على نقائص كان القدماء واعين بها، وقد نُسب إلى عثمان قوله: «أرى فيه شيئا من لحن ستقيمه العرب بألسنتها»[2]. ويعني ذلك عندنا أنّ عثمان أو غيره لم تكن له الجرأة على معالجة تلك النّقائص مما يتناقض وروايةَ الجمع العثمانيّ. إنّ ذلك لا يعني عندنا سوى أمر واحد هو أنّ النّبيّ هو من دوّن المصحف.

(1) نولدكه: تاريخ القرآن، ص275.

(2) ابن أبي داود: كتاب المصاحف، ص32.

من هذه النقائص غياب البسملة أوّل سورة التوبة. ذهب القدماء إلى أن ذلك يعود إلى ظن الجمّاع أنّ التّوبة والأنفال سورة واحدة أو إلى قولهم بتشابه السّورتين من جهة الغرض وسبب النّزول. وقد بيّن نولدكه عدم جدّية هذه الأعذار، لكنّه نسب ذلك إلى الصّدفة أو إلى السّهو[1]. وهو عذر يبدو لنا هو الآخر غير جدّي لأنّ ذلك الأمر كان يمكن تداركه لو كان مجرّد سهو. إنّنا نعتقد أنّ الامتناع عن زيادة هذه الإضافة الشكليّة -بما أنّ البسملة كانت مجرّد صيغة لإعلان ابتداء سورة من سور القرآن- إنّما سببه تقديس الفعل النبويّ أي الإخراج النبويّ للمصحف. والأمر نفسه يتعلّق بسورة الفاتحة التي تحلّ فيها البسملة مرّتين: مرّة بوصفها صيغة ابتداء السّورة ومرّة بوصفها الآية الأولى من الفاتحة. ويتعلّق الأمر كذلك بالرّسم: فكثيرا ما كُتبت العبارات نفسها بطرق مختلفة ومع ذلك فإنّ المسلمين سواء كانوا من الخلفاء أو من تابعيهم قد أحجموا عن تغييرها[2]، مثالنا على ذلك: أيها/ أيه[3]، رحمة/ رحمت[4]، امرأة/ امرأت[5]، نعمة/ نعمت[6]، الضعفؤا/ الضعفاء[7]. ويتعلّق الأمر كذلك بالإعراب «إنّ... والصابئين»/ «إنّ... والصابئون»[8].

وقد ألجأت بعض ظواهر الرّسم الشاذّة في المصحف صاحب كتاب المصاحف إلى عقد باب بعنوان: «في القرآن حروف كتبت على غير الهجاء»[9]. ومع ذلك تظلّ الأخبار المنسوبة إلى ابن مسعود وإلى أبيّ بن كعب، والمتعلّقة بزيادة عدد السّور أو

---

(1) نولدكه: تاريخ القرآن، ص310.

(2) تنسب الرواية التراثية التغيير الوحيد الذي أُدخل على حرف النصّ القرآنّي إلى الحجّاج بن يوسف الثقفيّ، ولذلك دلالته بما أنّ الحجاج قد عرف بضعف وازعه الديني. راجع ابن أبي داود: كتاب المصاحف، باب ما غيّر الحجاج في مصحف عثمان، ص ص 117-118.

(3) قارن البقرة2/ 21 بالنّور 24/ 31 والزّخرف43/ 49.

(4) قارن البقرة2/ 157 بالبقرة 2/ 218.

(5) قارن النّساء4/ 12 بالتّحريم 66/ 10و11.

(6) قارن البقرة2/ 211 بالطّور52/ 29.

(7) قارن غافر40/ 46 بالبقرة2/ 266.

(8) قارن المائدة5/ 69 بالبقرة2/ 62.

(9) ابن أبي داود: كتاب المصاحف، ص ص147-150، ومثال ذلك العلمؤا (فاطر35/ 28)، والضعفؤا (غافر40/ 46).

نقصانها مقارنة بالمصحف الذي بين أيدينا[1]، محتاجة إلى التّعليل. لكنّنا حين نسائل هذه الأخبار المتعلّقة بالمصاحف الموازية انطلاقا من القول بالجمع العثمانيّ نقف على مفارقة تتمثّل في أنّ احتجاج ابن مسعود مثلا على عمل عثمان لا يتعلّق البتّة بنقص المصحف أو بزيادته، بل يتعلّق بجدارة ابن مسعود بإمامة لجنة الجمع «الموهومة» في رأينا. كيف لا يلاحظ ابن مسعود على هذا المصحف -الذي احتجّ على إقصائه من إمامة لجنته- أنّه يحتوي زيادة/ تحريفا، خصوصا أنّ الزّيادة تتعلّق بمطلع المصحف (الفاتحة) وبخاتمته (المعوّذتان)؟

ثالثا: حضور «الكتاب(ة)» في القرآن

وهو حضور لافت للنّظر سواء من خلال وصف النّازل على محمّد بأنّه كتاب، أو من خلال ربط العلم بالكتابة[2]، أو من خلال كثافة حضور متعلّقات الكتابة (قلم، مداد، لوح، سفر، صحف، كتاب،كتُب، كتبة، سجلّ، رقّ، إملاء...)، أو من خلال الإشارة إلى القرآن بوصفه كتابا ماديا: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۞ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ۞ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة 56/ 77-79)، و: ﴿وَمَا كُنتَ تَتۡلُواْ مِن قَبۡلِهِۦ مِن كِتَٰبٖ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذٗا لَّٱرۡتَابَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ﴾ (العنكبوت 29/ 48)، و﴿رَسُولٞ مِّنَ ٱللَّهِ يَتۡلُواْ صُحُفٗا مُّطَهَّرَةٗ فِيهَا كُتُبٞ قَيِّمَةٞ﴾ (البيّنة 98/ 2-3)، أو من خلال الإشارة إلى عمليّة كتابة القرآن: ﴿وَإِذَا بَدَّلۡنَآ ءَايَةٗ مَّكَانَ ءَايَةٖ﴾ (النحل 16/ 101) و﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُ﴾ (الرعد 13/ 39)[3].

---

(1) تضيف الأخبار إلى مصحف أبيّ بن كعب سورتي الخلع والحفد، وتنقص من مصحف ابن مسعود المعوّذتين أو المعوّذتين والفاتحة.

(2) يحضر الجذر (ك.ت.ب) 580 مرة في القرآن، ويحتل المرتبة التاسعة من جهة كمّ الحضور، راجع:
Andrew Bannister: An oral-formulaic study of the Qur'ān, p134.
راجع كذلك مادة (ك.ت.ب) ضمن محمّد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.

(3) راجع محمّد النوي: القراءات القرآنية وأثرها في مفهوم النص القرآني، ضمن ندوة النص وأفعال القراءة والفهم والتأويل، مخبر تجديد مناهج البحث والبيداغوجيا في الإنسانيات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، دار نهى للطباعة، صفاقس-تونس، ط1، 2014، ص ص 169-191.

رابعا: حاجة النّبيّ إلى الكتابة للتمييز بين الوحي وبين غيره من النصّوص الصّادرة عنه

أهمّها الحديث، وكيفيّات أداء الطقوس (الصّلاة)، والإخبار بالمغيّبات، والمحاورات بينه وبين جبريل، والرّؤى، والآراء النبويّة الشخصيّة[1].

خامسا: حاجة النّبيّ إلى مضاهاة أهل الكتاب

فالقرآن يسم العرب بالأمّيّين: من لا كتاب لهم[2]. في مقابل اليهود والنصّارى: أهل الكتاب[3]. وهو أمر سنعود إليه لاحقا عند الحديث عن المعيار الثالث: الأمّة.

سادسا: مشقّة الحفظ الشفويّ

في كتب الأخبار روايات كثيرة عن شكوى بعض أصحاب النّبيّ من مشقّة الحفظ، فـ«عن أبي ريحانة صاحب النّبيّ قال: أتيت رسول الله ﷺ فشكوت إليه تفلّت القرآن ومشقّته عليّ»[4]. ولا شكّ في أنّ الآيات مفرطة الطّول كثيرة التّفاصيل قد شكّلت عبءا على الذّاكرة فاحتيج إلى التّدوين. ونضيف إلى ذلك الحاجة إلى تدوين آيات التّشريع (الميراث، المناكح...) خاصّة لتكون فيصلا بين المتنازعين. وقد دأب النّبيّ على كتابة الأحكام لمن يبعثه عاملا على بعض مناطق نفوذه[5]، ودأب كذلك على كتابة العهود بينه وبين بعض القبائل وتضمين حقوق كلّ طرف فيها[6].

---

(1) راجع: محمّد النوي: الوحي من خلال مصنفات السّيرة النّبويّة قديما وحديثا، ص ص 435-439.

(2) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 3 ص251.

(3) آل عمران 3/ 20 «...وقل للذين أوتوا الكتاب والأمّيين ءأسلمتم...».

(4) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج3، ص290.

(5) نفسه، ج4، ص318 وج6، ص304.

(6) ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص ص 222 - 252: وقد أورد ابن سعد قائمة في كتب النّبيّ إلى الملوك وإلى القبائل. وفي بعض الأخبار شهادات حيّة (معاصرة لابن سعد) عن تلك الكتب راجع مثلا ص241 و243 و249، كذلك العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج 1ص598 و604 و611 و624 و668 و706 وج2 ص20 و79 و89 و243 و317 و374 و402 و405 و462.

سابعا: الإملاء النبويّ

فبعض الأخبار تذكر أنّ النّبيّ كان يسرع بتدوين ما ينزل عليه: «عن زيد بن ثابت قال: كنت أكتب لرسول الله ﷺ فقال: اكتب: ﴿لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (النّساء 4/ 95). فجاء عبد الله بن أمّ مكتوم فقال: يا رسول الله إني أحبّ الجهاد في سبيل الله ولكن بي من الزّمانة ما قد ترى، قد ذهب بصري. قال زيد: فثقلت فخذ رسول الله ﷺ على فخذي حتّى خشيت أن يرضّها، ثم قال: اكتب: ﴿لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (النساء 4/ 95)»[1]. وتذكر أخبار أخرى أنّ النّبيّ كان يلازمه كاتب أو أكثر في بيته وفي أسفاره وخلواته[2]. وتشير بعض الآيات إلى أنّ النّبيّ كان مهتمّاً اهتماما شديدا بتسجيل القرآن: ﴿إنّ علينا جَمْعَهُ وقُرآنَه﴾ و﴿وَلَا تعْجَلْ بالقُرآن مِنْ قبل أنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وحيُه﴾ (طه 20/ 114)، وإلى أنّه كان يخاف على نفسه النّسيان: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ ۞ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (الأعلى 87/ 6-7) و﴿اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ (الكهف 18/ 24)، وإلى أنّه كان مهتمّا كذلك بإفراد القرآن بالكتابة[3].

إنّ ما تقدّم يؤكّد نشوء المصحف على عهد النّبيّ، وهو مصحف «مفتوح» إن جاز القول، بمعنى إمكانيّة الزّيادة فيه بزيادة الوحي وبمعنى المحو كذلك. والرأي عندنا أنّ القضايا التي أثارها المصحف في مستوى الرّسم، والمضامين (قضايا النّسخ مثلا)، واختلاف قراءات المسلمين، والآيات والسّور الناقصة، وعمل عثمان على جمع المصاحف على مصحف واحد، قد دفع الأجيال الأولى من

---

(1) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 5، ص269. كذلك ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص196-197.

(2) يذكر ابن سعد أنّ النّبيّ انتدب أنسا بن مالك ليخدمه في بيته لأنّه «غلام كاتب»، ابن سعد: الطّبقات ج4، ص325، وعن انفراد النّبيّ بكاتبه أثناء النّزول في إحدى سفراته، راجع العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة،ج2، ص453.

(3) راجع مختلف صيغ الحديث النبويّ: «لا تكتبوا عني شيئا سوى القرآن»، ضمن الخطيب البغدادي (أحمد بن علي، الخطيب): تقييد العلم، صدّره وحقّقه وعلّق عليه يوسف العشّ، ط2، دار إحياء السنّة النّبويّة، دمشق، سوريا، 1974، الفصل الأوّل من الباب الأوّل الموسوم بـ«ذكر الرّواية عن رسول الله ﷺ أنّه نهى عن كتب ما سوى القرآن»، ص ص 29-32.

المسلمين إلى نسبة «جمع القرآن» إلى خلفاء النّبيّ. ونحن نعتقد أنّ أخبار المصاحف إنّها نشأت من رحم هذا المصحف النبويّ وتغذّت منه ونبتت على سطحه وادّعت مخالفته وغيّرت بعضا منه وكانت قراءة مخالفة للقرآن. وعلينا أن نضع في اعتبارنا في هذا السّياق تعويل المسلمين صدر الإسلام على الذاكرة في قراءة القرآن وإن كان لديهم الأصل المكتوب. والطّريف أن يسمّي القدماء في رواياتهم عمل ابن مسعود وأبيّ بن كعب وغيرهما تارة مصحفا وتارة قراءة: مصحف ابن مسعود/ قراءة ابن مسعود(1).

فما هو أثر هذا التحوّل من المشافهة إلى الكتابة على إشكالية النبوّة والشّعر؟ هل يقتصر الأمر على أنّ الكتابة مكّنت النّبيّ من التخلّص من الأسلوب الشّعريّ الذي أملته سنن الإنتاج والتحمّل الشفاهيّ (قصر الآية، قصر السّورة، الإيقاع الكثيف) أم يتعدّاه إلى ما هو أعمق؟

2. حَمَلة المصحف

لقد بيّن المهتمّون بالمشافهة والكتابة أنّ الفرق بينهما لا يتعلّق بمجرّد تغيير في المحامل، وإنّما هو تغيير يطال بنى النصّوص وطرق التفكير وأنماط التقبّل(2). وقد تفحّص ريجيس دوبري (Régis Debray) دور الوسيط التقني (medium) وانتهى إلى أنّ كلّ وسيط جديد يتزامن ضرورة مع تغييرات أساسيّة في الثّقافة والسّياسة، بمعنى أنّ لكلّ مجال وسائطيّ طبقة جديدة من الأعوان الوسائطيّين التي تخلف الطّبقة القديمة(3). وليست أسباب النجاح حسب دوبري (Debray) كامنة في المضامين

(1) ابن أبي داود: كتاب المصاحف، باب اختلاف مصاحف الصّحابة، ص ص 50-87، وفيه يشير ابن أبي داود إلى رواية ابن مسعود بالقول «وفي قراءة عبد الله...» عوض استخدام عبارة «وفي مصحف عبد الله».

(2) راجع أونج والتر: الشفاهيّة والكتابيّة، الفصل الثالث: بعض الديناميّات النفسيّة للشفاهيّة، ص ص 73-128 والفصل الرّابع: الكتابة تعيد بناء الوعي، ص ص 129-174. راجع كذلك:
Jack Goody: La raison graphique; traduit de l'anglais et présenté par Jean Bazin et Alban Bensa; les éditions de Minuit, 1986, chap1: évolution et communications pp35-60 et chap2: écriture ,esprit critique et progrés de la connaissance pp85-107.

(3) راجع:
Régis Debray: Cours de médiologie générale, Gallimard.Paris 1991. P36, aussi Mani-

الجديدة وإنّما هي كامنة في طرق البثّ والنّشر الجديدة[1]. ونحن سنسعى إلى بيان أثر الكتابة في تحويل الثّقافة العربيّة من ثقافة تعتمد على الشّعر إلى ثقافة تعتمد على القرآن.

يلاحظ النّاظر في أخبار الكتابة على عهد النّبيّ تعدّد الكتَبة، سواء تعلّق الأمر بكتابة القرآن أو بغير ذلك ممّا تحتاجه السّلطة الناشئة[2]. فاللاّفت للنّظر أنّ النّبيّ لم يتّخذ لنفسه كاتبا واحدا. وتذكر المصادر قائمة طويلة من «كتَبة الوحي» يبلغ عددهم الأربعين، منهم أبي بن كعب وعبد الله بن سعد وزيد بن ثابت وخالد بن سعيد بن العاص وعبد الله بن مسعود وسالم مولى أبي حذيفة ومعاوية بن أبي سفيان ومعاذ بن جبل وأبو الدّرداء[3]... وهو تعدّد قد سعى النّبيّ إلى تثبيته من خلال تأسيس دار القرّاء منذ حلوله في المدينة، دليلنا على ذلك ما جاء في الخبر عن ابن أمّ مكتوم: «... قدم المدينة مهاجرا بعد بدر بيسير، فنزل دار القرّاء، وهي دار مخرمة بن نوفل»[4]، ومن خلال تأسيس المسجد النبوي.

أمّا عن ظاهرة القرّاء، فإننا نلاحظ أنّها لا تعني حفظ القرآن بالاعتماد على الذّاكرة، وإنّما تعني النّخبة القادرة على كتابة القرآن وقراءته ودراسته. دليلنا على ذلك أنّ صفة القارئ لا تطلق على كلّ من كان يحفظ القرآن وإنّما تطلق على العارفين بالكتابة منهم: ففي المصادر نقف على الأسماء التالية: سعد بن عبيد القارئ، وأبي بن كعب القارئ، ومعاذ بن جبل القارئ، وسعد بن شهيد القارئ[5]، وإلى جميع هؤلاء

---

festes Médiologiques, Gallimard. Paris. 1994, p28.

(1) راجع:
Régis Debray : Cours de médiologie générale, P29.

(2) راجع ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص ص 222 - 252: وقد لاحظنا أنّ كتب النّبيّ إلى الملوك وإلى القبائل تختم عادة بـ «وكتب (فلان)»: المغيرة، معاوية، عبد الله بن زيد، أبي بن كعب، علي بن أبي طالب، جهيم بن الصلت، الأرقم بن أبي الأرقم المخزومي، العلاّء بن الحضرمي، عقبة، عمرو بن أميّة الضمري، العلاء بن عقبة، دحية بن خليفة الكلبي، عثمان بن عفّان، محمّد بن مسلمة الأنصاري، ثابت بن قيس بن شماس...

(3) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص33، كذلك ابن أبي داود: كتاب المصاحف، باب من كتب الوحي لرسول الله. وقد أحصى ريجيس بلاشير أربعين كاتبا ممّن تذكرهم المصادر. انظر:
Blachère (Regis): Introduction au Coran, Maisonneuve et Larose, Paris 1959, P12.

(4) ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص191.

(5) نفسه، على التوالي ج3، ص424 وج3، ص462 وج4، ص316-317 وج5، ص293.

ينسب كذلك «جمع القرآن» على عهد النّبيّ[1]. ثمّ إنّ ذكر القرّاء يرد في المصادر مقترنا بالكتابة، من ذلك ما جاء في تعريف أصحاب بئر معونة: «جاء ناس إلى النّبيّ فقالوا: ابعث معنا رجالا يعلّمونا القرآن والسنّة، فبعث إليهم سبعين رجلا من الأنصار يقال لهم القرّاء كانوا يقرؤون القرآن بالليل ويتدارسون ويتعلّمون وكانوا بالنّهار يجيئون بالماء فيضعونه بالمسجد ويحتطبون فيبيعونه ويشترون به الطعام لأهل الصفّة»[2]، وجاء في خبر آخر أنّهم «سبعون رجلا من الأنصار شببة يسمّون القرّاء»[3]، وجاء في خبر ثالث: «عن أنس بن مالك قال: ما رأيت رسول الله ﷺ وجد على أحد ما وجد على أصحاب بئر معونة»[4].

يبدو من خلال الأخبار السّابقة أنّ القرّاء-وأصحاب بئر معونة ليسوا سوى نموذج لهم-هم:

-من فئة الفارغين من الشّغل ومن الارتباطات العائليّة والتّدبير الماليّ ممّا يمنحهم فرصة أوسع لوقف النّفس على تعلّم القرآن.

-من فئة الشّباب أي من الفئة الأكثر قدرة واستعدادا لتعلّم الكتابة والقراءة. وهو ما يتّفق مع الأخبار عن اختيار النّبيّ لكتبة شبّان مثل أنس بن مالك وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمرو ومعاوية بن أبي سفيان...

---

(1) ابن سعد: الطّبقات، ج2، ص ص 306-308: ذكر من جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ، ونلاحظ أنّ «أبو زيد» المذكور في القائمة هو نفسه سعد القارئ، وهو سعد بن شهيد والد عمير بن سعد، راجع ابن سعد: الطّبقات، ج5، ص293

(2) نفسه، ج3، ص477.

(3) نفسه، ج2، ص48، وهو أمر نرجّحه لأسباب منها قلّة معرفتهم بالقتال ممّا جعل الأعراب يفتِكون بهم في بئر معونة، ومنها عدم حفظ المصادر لأسماء جلّهم، ومنها عبارة «غلمان» في خبر فداء الأسرى مقابل تعليم «عشرة من غلمان المدينة» الكتابة(خبر مذكور سابقا)، ومنها اتّفاق الجملة «بلّغوا عنا قومنا أنّا لقينا ربّنا فرضي عنّا وأرضانا» (تعدّها المصادر من القرآن الذي سقط من المصحف، راجع ابن سعد: الطّبقات، ج2، ص49، كذلك السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص49) مع الآية 100 من سورة التوبة9: ﴿والسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ المُهَاجِرِين والأَنْصَار والذين اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ورَضُوا عنْهُ﴾.

(4) نفسه، ج2، ص51.

-من فئة المتفقّهين في الدّين، ذلك أنّهم ممّن يعوّل عليهم النّبيّ في بعوثه وفي النّيابة عنه. وطبيعيّ أن يكون النّائب عن النّبيّ عارفا بالكتابة لنهوضه بمهمّة «جمع الصّدقات». ونحن نلاحظ أنّ قائمة «عمّال النّبيّ» تحتوي على العارفين بالكتابة والقراءة. ذلك ما يفسّر حزن النّبيّ على أصحاب بئر معونة، وما يفسّر استثناء «طائفة» المتفقّهين في الدّين من وجوب الجهاد: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لعلَهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة 9/ 122).

إنّ ما يلفت نظرنا في الأخبار السّابقة أنّ هؤلاء كانوا « يقرؤون القرآن بالليل ويتدارسون ويتعلّمون». وتشير أخبار كثيرة إلى هذه المدارسة:

منها الخبر التالي: «عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن ابنيْ العاص أنّهما قالا: جئنا فإذا أناس عند حُجَر رسول الله ﷺ يتراجعون في القرآن، فلمّا رأيناهم اعتزلناهم، ورسول الله خلف الحُجَر يسمع كلامهم، فخرج علينا رسول الله ﷺ مغضبا يعرف الغضب في وجهه حتّى وقف عليهم فقال: أيْ قوم، بهذا ضلّت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض ولكن يصدّق بعضه بعضا فما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه عليكم فآمنوا به»[1]. وهو خبر يرجّع منطوق الآية: ﴿هو الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العلم يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران 3/ 7).

ومنها الخبر التّالي: «عن بشير بن الحارث أنّ النّبيّ ﷺ قال: «إذا اختلفتم في الياء والتاء فاكتبوه بالياء»[2].

الحقيقة أنّ القرآن نفسه يشير في مواطن كثيرة إلى ظهور «طبقة أولي العلم» من المسلمين على عهد النّبيّ في مواطن كثيرة، منها: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُواْ

(1) ابن سعد: الطّبقات، ج4 ص179، وج2، ص322.
(2) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج1، ص 441.

مِن عِندِكَ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ (محمّد 47/ 16) ومنها: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا. وإذا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لعلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء 4/ 82-83)، ومنها: ﴿فاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل16/ 43). لقد اخترنا هذه الآيات التي تشير صراحة إلى «أولي العلم على عهد النّبيّ من المسلمين»، ونحن نميل إلى أنّ الآيات التي تمدح أهل العلم سواء تعلّق الأمر بقصص الماضي: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ﴾ (القصص28/ 80) أو بمطلق الزّمان: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (العنكبوت 29/ 43) إنّما تشير كذلك إلى حاضر الدّعوة المحمّدية لأنّ القرآن دأب على إشراع حاضر الدّعوة على الماضي والمستقبل جريا على سنّة الله في الخلق التي لا تبدّل.

هذه «الطّبقة من أولي العلم من المسلمين على عهد النّبيّ» كانت تحظى بالتّبجيل على غيرها من سواد المسلمين، وهو تبجيل نقف على أثره في آيات كثيرة منها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ ۖ وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانشُزُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (المجادلة 58/ 11)[1]، والآية: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ ۗ﴾ (الزمر 39/ 9). إنّ الأحاديث المنسوبة إلى النّبيّ في فضل العلم والعلماء كثيرة شائعة، لكنّ ما يهمّنا في هذا السّياق هو أن نبيّن أنّ هذا الفضل وذلك التّبجيل إنّما كانت له ترجمته المادّية في الواقع عصرَ النّبيّ. وهي ترجمة تجلّت في بعض الملامح مثل:

-النّيابة عن النّبيّ في إقراء القرآن وفي تفسيره، من ذلك ما يذكره الطبري في توطئة تفسيره: «أنّ رجلين اختصما في آية من القرآن، وكلّ يزعم أنّ النّبيّ

(1) الآية صريحة في تقديم قوم على قوم في مجالس النّبيّ. وقد أشار السيوطي إلى تقديم أهل بدر في مجلس النّبيّ وتأخير غيرهم، متغاضيا عن تقديم أهل العلم، أمّا القرطبي فأشار بطريقة ملتوية إلى تقديم أهل العلم حين قال: «فجاء أناس من أهل بدر فيهم ثابت بن قيس بن شماس» -وهو من القرّاء الكتبة- وحين قال «وكان القرّاء أصحاب مجالس عمر ومشاورته كهولا كانوا أو شبّانا» راجع السيوطي: أسباب النزول، دار المعارف، سوسة. د.ت، ص293-294، كذلك القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج17، ص192-194.

أقرأه، فتقارآ إلى أبيّ (بن كعب)»[1]، و«جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: أقرأني عبد الله بن مسعود سورة أقرأنيها زيد، وأقرأنيها أبيّ بن كعب»[2]، وما يذكره عن سنّة الجمع بين القراءة والتّفسير[3]، وما يذكره في تاريخه عن اصطحاب الجيش للقارئ والقاضي والقاصّ[4]. وقد انتصب كثير من «أهل العلم» للإفتاء على عهد النّبيّ[5]، فـ «كان الذي يُفتي على عهد رسول الله ﷺ ثلاثة نفر من المهاجرين وثلاثة من الأنصار: عمر وعثمان وعلي، وأبيّ بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت»[6]. ويعني ذلك أنهم قد تحوّلوا إلى سلطة علميّة منذ زمن النّبيّ: ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ (المجادلة 58/ 22).

- النّيابة عن النّبيّ في القبائل الخاضعة لسلطته، وهي نيابة تتجلّى في تعليم القرآن وجمع الصّدقات أو الضّرائب. وقد أُطلق على هؤلاء اسم الأمراء والعمّال[7]، أي إنّهم ممّن ينوبون النّبيّ في سلطته على النّاس. والحقيقة أنّ بعث هؤلاء لا ينحصر في أخريات حياة النّبيّ كما توهم بذلك مصنّفات السيرة، وإنّما نعتقد أنّ النّبيّ قد دأب على ذلك كلّما أعلنت قبيلة خضوعها لسلطته، من ذلك بعث أصحاب بئر معونة في السنة 4هـ، وتعيين عبد الله بن رواحة خارصا على خيبر سنة 7هـ[8].

---

(1) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج1، ص23.

(2) نفسه، ج1، ص17.

(3) نفسه، ج1، ص42: «عن أبي عبد الرّحمان قال: حدّثنا الذين كانوا يُقرئوننا أنهم كانوا يستقرئون من النّبيّ ﷺ، فكانوا إذا تعلّموا عشر آيات لم يخلّفوها حتّى يعملوا بما فيها من العمل، فتعلّمنا القرآن والعمل جميعا» و«من قرأ القرآن ثم لم يفسّره كان كالأعمى أو كالأعرابيّ».

(4) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج2، ص336.

(5) ابن سعد: الطّبقات، ج2، ص289-302: ذكر من كان يفتي بالمدينة ويقتدى به من أصحاب رسول الله ﷺ على عهد رسول الله ﷺ وبعد ذلك، وإلى من انتهى علمهم، و«باب أهل العلم والفتوى من أصحاب رسول الله ﷺ»، 302-306.

(6) نفسه، ج2، ص302. ونلاحظ مجدّدا أنهم جميعا من العارفين بالكتابة

(7) راجع مثلا ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص145.

(8) ابن سعد: الطّبقات، ج3، ص487، كذلك العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج4، ص73.

-تمييز طبقة أولي العلم بالعطاء، وقد عبّرت الرّوايات عن ذلك بالإشارة إلى إباحة النّبيّ لأصحابه من أولي العلم أخذ الأجر عن تعليم القرآن[1]، وبالإشارة إلى تقديم عمر بن الخطاب حَمَلة القرآن في العطاء[2]، وهو أمر لم يعترض عليه المسلمون مما يعني أنّ النّبيّ نفسه قد دأب على ذلك[3].

يمكن أن نعدّ معاذا بن جبل (معاذ القارئ) نموذجا لهؤلاء، فقد كان يفتي بالمدينة على عهد النّبيّ، وهو معدود صراحة من أهل العلم زمن النّبيّ، وقد ولّاه إمامة قومه، وعيّنه عاملا على أهل اليمن، فأثرى بعد عوز، بل إنّ بعض الروايات تشير إلى أن النّبيّ ولّاه على اليمن ليخلّصه من ضائقة ماليّة خانقة، وتوفّي النّبيّ وعامله على الجَنَد معاذ بن جبل، وعيّنه عمر بعد وفاة النّبيّ معلّما في دمشق[4].

نخلص ممّا تقدّم إلى أنّ كتابة القرآن قد أدّت إلى خلق طبقة ممّن وُسموا في القرآن صراحة بـ«أولي العلم». فماذا يعني ذلك بالنّسبة إلى إشكاليّة النبوّة والشّعر؟

إنّ ذلك يعني أوّلا أنّ الكتابة قد غيّرت من طرق تقبّل النصّ، فالنصّ الشفويّ (الشّعريّ) يتمّ تقبّله بالاعتماد على الأذن فيكون الاستمتاع أو عدمه، وهو تقبّل محفوف بالسّياق (سياق الإنشاد: المكان والزّمان والجمهور) وبأثر حضور المتلفّظ (المُنشِد) وبتنغيمه للنصّ وضروب أدائه المختلفة، أمّا النصّ المكتوب (النصّ القرآنيّ) فيتمّ تقبّله بالعين فيكون التّحليل والمقارنة والتثبّت والتفسير: إنّه تقبّل خال من السّياق أو يكاد لأنّ النصّ صامت لا يقول شيئا إلّا أن ينطقه القارئ القادر على

(1) راجع الحديث النبوي: «إنّ أحقّ ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله» ضمن مسلم، حديث رقم 2201، و«قال الطّفيل بن عمرو بن حمة: أقرأني أبيّ بن كعب القرآن فأهديت له قوسا» ضمن العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج3، ص424.

(2) ابن سعد، ج3 ص277: «ثم فرض للنّاس على منازلهم وقراءتهم للقرآن وجهادهم»، وتشير المصادر إلى أنّ عمر قد زاد في عطاء لبيد بن ربيعة لأنّه شغل نفسه بحفظ القرآن بدل الشّعر، راجع مثلا: ابن سلام: طبقات فحول الشّعراء، ص57، كذلك ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج1، ص267.

(3) جاء عن النّبيّ قوله عن شهداء أحد: «قدّموا أكثرهم قرآنا فاجعلوه في اللّحد» ابن سعد: الطّبقات، ج3، ص12 وص521. وهو خبر يشير ضمنيّا إلى منزلة حَمَلَة العلم وفضلهم على غيرهم في الحياة وفي الممات.

(4) راجع ابن سعد: الطّبقات، ج3، ص ص 539-546، كذلك العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج6، ص107.

إسكاته متى شاء، وعلى الانتقال من مقول للنصّ إلى مقول اخر: «ضرب الكتاب بعضه ببعض».

ومن ثمّ يمكن لنا أن نفهم كثرة الأخبار في اختلاف الصّحابة في قراءة القرآن على عهد النّبيّ، وهو اختلاف أدّى ببعضهم إلى الشكّ في النبوّة، وأدّى ببعضهم إلى الخصومة والصراع في ما بينهم[1]، أمّا الاختلاف في إنشاد الشّعر فإنّنا لا نعثر له على أثر في المتقبّلين. إنّ الكلمات في النصّ الشفويّ ما إنْ يُنطق بها حتّى تتلاشى في الزّمان فلا يمكن التثبّت من مجموعها، ولا يمكن لمتلقّيها أن يتفاعل معها سوى تفاعل محكوم بالانفعال، أمّا الكلمات في النصّ المدوّن فثابتة في المكان (الرّقّ أو الدّفتر) يمكن العودة إليها في كلّ آن وحين، ويمكن التّفاعل معها بالانفعال حينا وبالعقل في أغلب الأحيان[2].

ويعني ذلك ثانيا أنّ الكتابة قد أدّت إلى خلق طبقة من «أولي العلم» في المدينة عهدَ النّبيّ، وأنّه أصبح بإمكان المرء لأوّل مرّة في الثّقافة العربيّة أن يرتقي إلى مصافّ النّخبة بالجهد الشخصيّ والاكتساب والتعلّم. فالشّاعر لا وريث له في شعره سوى الرّاوي، وهو فرد على كلّ حال، وهو محكوم بقرابته الدمويّة من الشّاعر في أغلب الأحوال[3]، وهو مجرّد راو أي مجرّد قناة لا أثر لذاته في ما ينشد ولا مكان لذوقه الفنّي أو لرأيه النقديّ، ولا حضور له إلّا بالغياب: غياب الشّاعر وغياب ذاته في آنٍ. وهو عادة راوية إلى حين، فما أن يستحكم في الرّواية حتّى يصير شاعرا: أي إنّه ينتج نصّا جديدا حاجبا للنصّ الذي كان يرويه، وينتصب شاعرا بديلا عن الشّاعر

---

(1) راجع الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج1، ص ص16-35 وفيه ما يعرف بروايات الأحرف السّبعة. وهي دليل على التوتّر بين التحمّل الشفوي للقرآن والتحمّل الكتابي، فبعض الأخبار تشير إلى شكّ أبيّ بن كعب في نبوة محمّد بسبب اختلافات في النصّوص أجازها النّبيّ، وهذا يعني أن هذا الصّحابيّ يعي القرآن في صيغته المكتوبة لا الشفويّة، ولذلك كان رفضه لهذه الاختلافات حادًا وهو ما لا يمكن أن يحصل لو أنّ الأمر يتعلّق بالحفظ الشفويّ.

(2) راجع:

Jack Goody : La raison graphique; p86.

(3) راجع ابن رشيق: العمدة، باب تنقّل الشّعر في القبائل ج1، ص ص 129-136، كذلك ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج1، ص288، كذلك ابن سلّام: طبقات فحول الشّعراء، ص ص 38-39.

الذي يروي عنه[1]. أمّا طبقة أولي العلم فهي جماعة، وهي غير محكومة بقرابة دمويّة من النّبيّ، وهي ليست مجرّد قناة بل هي تُعمل آراءها فـ«تقرأ على التّفسير»، وهي حاضرة في حضرة النّبيّ، وفي غيابه: أي في حضرة النصّ الحاضر دوما بالكتابة. وهي لا تنتصب بديلا عن النّبيّ وإنّما هي خليفة له، ولا تنتج نصوصا ضديدة وإنّما تنتج نصوصا شارحة فلا تستغني البتّة عن النصّ المتن (القرآن).

ويعني ذلك ثالثا أنّ طبقة أولي العلم قد سادت بفضل معرفتها بهذا النصّ/ السّلطة، وهي لذلك مستعدّة للقتال من أجله أي من أجل سيادتها لأنّ في تهاويه تهاويها، وهي إن فرّطت فيه خسرت وجودها ونعمتها. لقد شكّل النصّ لُحمة هذه الطبقة. لقد بيّن الباحث عادل خضر دور الصّحابة والقرّاء في تأسيس الإسلام بعد وفاة النّبيّ خاصّة[2]، ولكننا نودّ أن نبينّ أنّ هذا الدّور قد انطلق منذ حياة النّبيّ، ذلك أنّ الحرب والمال -وقودا سلطة النّبيّ- قد كانا بيد هذه الطّبقة بما أنّ العلم بالقرآن كان يبوّئ صاحبه «مشيخة الجيش» و«إمارة النّاس» و«إمامتهم». ولعلّه من المفيد الإشارة إلى أنّ معركة اليمامة -وهي أعتى معركة خاضها المسلمون بُعيْد وفاة النّبيّ- قد «استحرّ القتل فيها بالقرّاء» مثلما تشير إلى ذلك المصادر. وهذا يعني أنّ طبقة أولي العلم قد رأت في تهديد الإسلام تهديدا لوجودها. لقد «كان يمكن للإسلام أن يُقضى عليه وهو في المهد ويتبخّر لو بقي مجرّد حركة من الهيجان الإلاهي. ولكنّه منذ البداية تمكّن من تأسيس جهاز لنقل عقائده يعمل على نشرها وانتشارها. ويبدو أنّ أوّل العناصر البانية لدولة المدينة هي أولى الأشياء التي أنتجتها، ونعني جهاز بثّ أو إرسال لنشر العقيدة الإسلاميّة تحقّق في الواقع التّاريخيّ على شاكلة جسم من

(1) «وقد كان الفرزدق يروي للحطيئة كثيرا، وكان الحطيئة راوية زهير، وكان زهير راوية أوس بن حجر وطفيل الغنوي جميعا، وكان امرؤ القيس راوية أبي دؤاد الإيادي» ابن رشيق: العمدة، ج1، ص318، كذلك الأغاني ج21، ص257.

(2) عادل خضر: الأدب عند العرب، مقاربة وسائطيّة، دار سحر للنشر وكلية الآداب منوبة، تونس2004، الفصلان الثالث: «الصّحابة الورثة، أو الجسم الوسيط» والرابع: «القرّاء ونشأة زاوية النّظر السكولاستيكية» من الباب الثاني، ص ص 293-370.

الوسطاء»[1]. ولم يكن لجسم الوسطاء هذا أن يتشكّل لولا تحويل نمط التحمّل من المشافهة إلى المكتوب، ولولا تحوّل رهان النصّ (الشّعر/ القرآن) من إمارة الكلام إلى إمارة حقيقيّة بفضل الحرب والمال.

إنّ النّبيّ ما إن اتّخذ قرار تدوين القرآن وتعليمه وبثّه بواسطة جهاز من «أولي العلم» يحظى بالتّبجيل ويستمدّ سلطته من سلطة النّبيّ، حتّى صرف النّقاش حول هويّة نصّه (قرآن أم شعر؟) من نقاش يتغذّى من المقارنة بين خصائص النّصّين (القرآنيّ والشّعريّ) الأسلوبيّة إلى صراع بين الإيمان (أي التّبعيّة للنبيّ وأصحابه) والكفر(مخالفة النّبيّ وأصحابه). وهو صراع لا تنتصر فيه الحقيقة بل إرادة فرض الحقيقة. وما كان لهذه الإرادة أن تنتصر لولا «طبقة أولي العلم»، وهي طبقة مفتوحة يمكن لكلّ مسلم بلوغها، وهي في الآن ذاته طبقة مستفيدة من فرض الحقيقة الجديدة بما أنّ في انتصار الإسلام رقيّها المادّيّ والرّمزيّ معا. أما تحمّل الشّعر فقد ظلّ تحمّلا شفويّا حتّى وإن حظيت بعض القصائد والأبيات الشّعريّة بالكتابة[2]. وهو تحمّل لا يقتضي طبقة من الوسطاء-المفسّرين لأنّ تلقّيه قائم على السّمع لا على السّمع والطّاعة معا، ولأنّ تلقّيه قائم على المتعة لا على المتعة والفهم معا، وعلى العلم لا على العلم والعمل معا. ومن المفيد الإشارة في هذا السّياق إلى أنّنا نودّ أن نذكّر بفشل الدعوات الدّينيّة التّوحيدية الشّعريّة الخالصة شأن تجربتيْ أميّة بن أبي الصّلت وأبي قيس صيفي بن الأسلت لنؤكّد على أنّ من أسرار نجاح الدّعوة المحمّدية تعاضد الحرب والمال والكتابة (جهاز الوسطاء).

ويعني ذلك رابعا أنّ النّبيّ قد تمكّن بفضل الكتابة والكتاب من توحيد القرّاء على اختلافهم، بينما تسعى المشافهة إلى تفريد السّامعين على تماثلهم. وجوهر هذه المفارقة كامن في طبيعة الشفاهيّة والكتابيّة. فالشّاعر ينشد للجمهور جماعةً فيوحّدهم، ولكنّه

(1) عادل خضر: الأدب عند العرب، مقاربة وسائطيّة، ص319.

(2) كان بعض الشّعراء الجاهليّين عارفين بالكتابة، وكانت بعض الأبيات قد حظيت بالكتابة لكنّها لم تحظ بالتدوين، أي إنّ كتابتها لم تكن عملا منهجيّا مقصودا قصد نشرها وتعميمها وتعليمها وتفسيرها شأن القرآن.

توحيد إلى حين: فما إن ينقضي الإنشاد حتّى ينفرط عقد الجماعة وفي صدر كل واحد من الجمهور ما وعاه شخصيًّا وما طرب له ذاتيًّا. وبالتالي فإنّ توحيد الجماعة في عمل الإنشاد إنّما ينتهي إلى تفريدهم. أما في عمل القراءة فإنّ هذا المسار يبدو لنا معكوسا. إن الكتاب يفرّد القرّاء ويجعل كلّ واحد منهم يقرأ بذاته مستقلّا عن الآخرين. لكنّ تعميم الرّسالة وتعميم القراءة يجعل الجميع يتحلّقون فرادى حول جسم الأمّة المبثوث في كتاب كلّ واحد منهم. ولقد نهض المسجد و«حُجَر النّبيّ» و«الكُتّاب»[1] بدور المؤسّسة الحاضنة للقراءة الجماعيّة الفرديّة في آن. فقد جاء في الخبر عن عبد الله ذي البجادين أنّه كان «رجلا صيّتا، فكان يقوم في المسجد فيرفع صوته بالقراءة، فقال عمر: يا رسول الله، ألا تسمع هذا الأعرابيّ يرفع صوته بالقرآن قد منع النّاس القراءة؟»[2]. صحيح أنّ القراءة الصامتة خصيصة لصيقة بالكتابيّة، وصحيح أنها تمرين فرديّ لا جماعيّ في الثّقافة الكتابيّة اليوم، ولكنّ القراءة الجماعيّة الصّامتة-وهي قراءة تمارس في مجال التّعليم والتديّن عادة- تجمع بين خصائص المشافهة والكتابيّة وتجعل الانتقال من الشفويّ إلى المكتوب «انتقالا من أنا إلى جميعنا»[3]. ثمّ إنّ اشتراك «القرّاء» في قراءة الكتاب عينه يمتّن أواصر القربى بينهم، فإذا هم طائفة، جماعة، عُصبة، حزب، أمّة... وذلك هو الشّرط اللّازم لنجاح أيّ خطاب يدّعي امتلاك الحقيقة[4]. وهذه الطّائفة هي طائفة مفتوحة لأنّ الكتابيّة هي عالم التّعميم، على

---

(1) نميل إلى القول بتأسيس الكُتّاب منذ عهد النّبيّ بدليل ما جاء في صحيح البخاري: بعث أمّ سلمة إلى معلّم الكُتّاب: ابعث إليّ غلمانا ينفشون صوفا، ولا تبعث لي حرّا» ضمن صحيح البخاري، كتاب الديات، باب من استعان عبدا أو صبيا، حديث رقم6513.

(2) ابن سعد: الطّبقات، ج5، ص139، و«عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن ابنيْ العاص أنهّما قالا: جئنا فإذا أناس عند حُجَر رسول الله ﷺ يتراجعون في القرآن...» ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص179.

(3) انظر:

Régis Debray: cours de médiologie générale, p133: «de moi-je permet le passage de nous a tous».

(4) انظر:

Régis Debray: cours de médiologie générale,p141-142.

عكس المشافهة: عالم الاحتكار[1]، ذلك هو الفرق بين صدر البشر: يضنّ ويبذل، يحضر ويغيب، وسطر الكتاب: المبذول للجميع. لقد كان المصحف في المسجد مهيّأ دوما لمن يرغب في قراءته[2].

ويعني ذلك خامسا أنّ كتابة القرآن في مصحف قد جعلت النّبيّ يتعالى عن الشّعراء لينخرط في مصافّ الأنبياء. فالسّور المدنيّة تشير بكثافة إلى «أهل الكتاب»: اليهود والنصّارى في مقابل الأمّيين: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ... ﴾ (آل عمران 3/ 20)، والأمّيون هم من لا كتاب لهم أي العرب: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ﴾ (البقرة 2/ 78). ولئن كانت آيات كثيرة تعني بالكتاب الوحي دون أن يكون مدوّنا بالضرورة ومقروءا، فإنّ آيات أخرى تشير إلى الكتاب بوصفه كتابا مادّيا: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ﴾ (النساء 4/ 153) و﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ (البقرة 2/ 79)، و﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِن بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ (المائدة 5/ 41). وتشير أخبار كثيرة إلى أنّ المسلمين في المدينة كانوا على اطّلاع على قراءة اليهود خاصّة لكتبهم المقدّسة، وكان النّبيّ يأتي بيت مِدْرَاسهم[3]، ويجادل علماءهم[4]، بل إنّ بعض الصّحابة حاولوا اكتتاب بعض ما جاء فيها[5]، وحاول بعضهم تعلّم لغة اليهود وكتابتهم بإيعاز من النّبيّ[6]. ومن ثمّ فإنّ امتلاك العرب لكتاب يضاهي كتب اليهود والنصارى وغيرهما من الأمم أو يهيمن عليها[7] يجعل النّبيّ في مصاف الدّاعية القوميّ من جهة، وفي مصافّ الأنبياء الذين منحوا أقوامهم كتبا، وهو بذلك يرتفع عن الشّعراء. إنّ وسم الكلام في القرآن بـ«العربيّ» هو ظاهرة جديدة

(1) أونج (والتر): الشفاهيّة والكتابيّة، ص 137، وانظر الجدول الوارد ضمن: خضر (عادل): الأدب عند العرب، مقاربة وسائطيّة، ص371.
(2) ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص212.
(3) نفسه، ج1، ص138، كذلك.
(4) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج 2، ص 145 و150، كذلك النّساء4/ 162 والشّعراء26/ 197.
(5) ابن سعد: الطّبقات،، ج4، ص301، ويتعلّق الخبر بعمر بن الخطاب.
(6) نفسه، ج5، ص308 ويتعلّق الخبر بزيد بن ثابت.
(7) المائدة 5/ 48.

تماما في الثّقافة العربيّة القائمة على الشّعر خاصّة، ذلك أنّنا لم نقف البتّة على وسم شاعر لشعره بأنّه «شعر عربيّ» رغم كثرة فخر الشّعراء بشعرهم وادعائهم بديع القول ومعجزه. ويعني هذا الوسم للقرآن بأنّه عربيّ أنّه كتاب يخاطب جميع العرب على عكس الشّعر. ذلك ما يحيلنا إلى الملمح الثّالث.

الفصل الثالث

الأمّــــة

1. التعميم القرآنيّ والتخصيص الشعريّ

إنّ أهمّ ما يلاحظه الدّراس للقرآن في هذا الباب هو السّعي القرآنيّ الدّؤوب إلى إذابة التّسميات القبليّة والتّعالي عنها سواء تعلّق الأمر بالأتباع أو بالأعداء: لقد منح القرآن سكّان المدينة العرب من الأوس والخزرج هويّة جديدة لا تعترف بالانتماء القبليّ حين سمّاهم الأنصار، ومنح أتباعه من العشائر المختلفة والقبائل المختلفة: قرشيّين، هذليّين، يمنيّين، وغيرهم هويّة جديدة حين سمّاهم مهاجرين. بل إنّ النّبيّ قد اشترط الهجرة إلى المدينة على بعض الأتباع الجدد الذين ما فتئ يكسبهم إلى صفّه، وعدّ رجوع المرء إلى عشيرته ضربا من ضروب الردّة. أمّا المناوئون من الأعداء، فإننا نلاحظ أنّ القرآن قد نحا دوما إلى تعميم التّسمية وتعميتها في آن: كفّار، مشركون، منافقون، أعراب، يهود، نصارى. ويمكن أن نمثّل لنزعة التعميم بحادثة بئر معونة المروّعة في السنة الهجريّة الرّابعة: لقد فقد النّبيّ أربعين من خيرة أنصاره، فضلا عن طريقة الغدر التي قتلوا بها[1]. فكان حزنه على القتلى عميقا، وغضبه على الغادرين بهم: عشائر عصيّة ورعل وذكوان شديدا. وقد حفظت لنا المصادر ذلك حتّى إنّ بعضها أشارت إلى أنّ النّبيّ مكث شهرا يدعو على قاتليهم[2]، لكنّ القرآن لم يُشر إلى القاتلين ولا إلى المقتولين من شباب المسلمين بأسمائهم ولا بأسماء عشائرهم على

(1) راجع ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص106-109.

(2) مسلم: الصّحيح، باب استحباب القنوت في جميع الصّلاة إذا نزلت بالمسلمين نازلة، حديث رقم1443.

عكس الشّعراء[1]. والأمر نفسه يتعلّق بأصحابه المقرّبين (علي، عثمان، أبو بكر) وبأعدائه الألدّاء (النضر بن الحارث مثلا أو كعب بن الأشرف). لقد دأب القرآن على طمس الاسم والنّسبة، وعلى النّزوع نحو التّعميم أو الاكتفاء بذكر الأفعال أو الصّفات أو الكلام (قول التي تجادلك، امرأة وهبت نفسها للنبي، شانئك هو الأبتر، الذين اتّخذوا مسجدا ضرارا، المخلّفون (عن الحرب)، يتحاكمون إلى الجبت والطّاغوت، رجل من القريتين عظيم...) وهي علامات على أفراد أو عشائر أو جماعة محدّدة، ولكنّها أيضا علامات على كلّ فرد وكلّ عشيرة وكلّ جماعة[2].

إنّ هذا التّعالي عن التّسمية يبلغ أشدّه في ما يتعلّق بأحزان النّبيّ الشخصيّة: لا نقف في القرآن على ذكر لأمّ النّبيّ ولا لأبيه ولا لزوجته الحانية عليه خديجة ولا لفقْد عمّه (وتربه وأخيه من الرّضاعة) حمزة فقدًا موجعا حين مثّلت هند بجثّته. تذكر المصادر أنّ فاجعة النّبيّ بحمزة كانت عظيمة حتّى إنّه صلّى عليه الجنازة سبعين مرّة، وطلب من نساء بني عبد الأشهل البكاء عليه، وعدّ كل نادبة كاذبة إلّا نادبة حمزة[3]، ولكنّ القرآن لا يذكر حمزة ولا يذكر أحزان النّبيّ الشخصيّة.

أمّا الشّعراء فقد دأبوا على عكس ذلك تماما، لقد دأبوا على الاحتفاء بروابط الدّم وبروابط العاطفة، فذكروا الأحبّة كثيرا، وذكروا القبيلة وديارها، وذكروا القبائل والعشائر المعادية وعيّنوها بالاسم في قصائد يرويها الخلَف عن السّلف فتحافظ القبيلة على كيانها وتحافظ كذلك على عداوتها أو أحلافها مع القبائل المذكورة.

وورد الحديث كذلك ضمن طبقات ابن سعد: «لعن الله رعلا وذكوان، وعصيّة ولحيان، وابني مليكة من حريم ومران» ابن سعد: الطّبقات، ج6، ص267.

(1) أنشد الثالوث الإسلاميّ: حسّان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة فيهم شعرا، وذكروا أسماء القتلى وأسماء الغادرين بهم، راجع ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص ص 108-109.

(2) الاستثناء تعلّق فقط بذكر قريش أو إيلاف قريش (قريش 106/ 1)، وهي ليست تسمية قبليّة بما أنّ الأمر يتعلّق بالتّجارة العربيّة وبمركز الحجّ العربيّ. أما على مستوى التّسميات الشخصيّة، فإنّ القرآن لم يذكر سوى اسم زيد وهي حالة استثنائيّة جدّا نظرا لهول النّقد الذي تعرّض له النّبيّ بسبب زواجه من زينب بنت جحش زوجة ابنه بالتبنّي زيد بن حارثة، وهو ما تشير إليه الآية: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا...﴾ (الأحزاب 33/ 37).

(3) ابن سعد: الطّبقات، ج3، ص ص 7-17.

ويمكن في هذا الإطار أن ننتخب الأبيات التّالية من إحدى قصائد عنترة، وذلك لما فيها من كثافة التّسمية والتّعيين: (الكامل)

وأنا المجرَّبُ في المواطنِ كلِّها ... من آل عبسٍ مَنْصِبي وفعالِي
منهُم أبي حقًّا فهُم لي والدٌ ... والأمُّ من حام، فهم أخوالِي
وسَلِي بنا عَكّا وخثعَمَ تُخْبَري ... وسَلِي الملوك وطيّءَ الأجيالِ
أو آلَ ضبّةَ بالشّباك إذ اسلمَتْ ... بكرٌ حلائِلَها ورهط عقال
وبني صباحٍ قد تَرَكْنا منهمُ ... جزرا بذات الرّمث فوق أثالِ
زيْدا وسوداً والمقطّعَ أقصدتْ ... أرماحُنا ومجاشع بن حلالِ[1].

ولئن كانت هذه حال عامّة الشّعر «الدّنيويّ»، فإنّها كذلك حال عامّة الشّعر «الدّينيّ». لقد أشرنا سابقا إلى تمحّض تجارب شعريّة للدّعوة الدّينيّة الخالصة مثل شعر أبي قيس صيفي بن الأسلت، وشعر أميّة بن أبي الصّلت الثقفي، وشعر زيد بن عمرو بن نفيل. وقد لاحظنا في شعر هؤلاء ميلا إلى التّسمية والتّعيين. فقد ذكر أبو قيس صيفي بن الأسلت أقواما وأفرادا من معاصريه هم: بنو سليم، هوازن، كلب، الرّباب، بكر، لؤي بن غالب، مخلّد، مزينة، يهود قورى، أبو حصن، قيس ابنه، بنو مالك، البختري، أبو أحيحة، بنو لؤي[2]، ويمكن التّمثيل على ذلك بدعوته إلى رحمة الفقير في قوله: (الوافر)

أَقَيْسٌ إنْ هلكتُ وأنتَ حَيٌّ ... فَلَا تَعْدَمْ مُوَاصَلَةَ الفَقِيرِ[3].

لا ريب أنّ الشّاعر -وقد صرف همّه إلى الدّعوة إلى مكارم الأخلاق- لا يوصي ابنه قيسا فحسبُ، وإنّما يوصي كلّ سامعي شعره. ولكنّه عبّر عن ذلك في صيغة اعتادها العرب هي صيغة مناداة الأقربين (الابن، الحبيبة، الممدوح...). وقد انطلقت النّبوّة المحمّدية كذلك من «مناداة الأقربين»: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشّعراء 26/ 214)، لكنّها سرعان ما ارتفعت عن ذلك لينفتح الخطاب على ﴿يَا

---

(1) عنترة: الدّيوان، ص ص 117-118.
(2) أبو قيس صيفي بن الأسلت: الدّيوان، على التوالي الصفحات 64 و71 و74 و77 و78 و88 و89 و90.
(3) نفسه، ص77.

أَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ وغير ذلك من صيغ التّعميم. ومن المفيد المقارنة بين بيت أبي قيس صيفي بن الأسلت السّابق في رحمة الفقراء وبين القول القرآنيّ النّازع نحو التّعميم من خلال تعمية المخاطب: ﴿فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ۝ وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ ۝ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (الضحى 93/ 9-11). وذكر أميّة بن أبي الصّلت الثّقفي كذلك أقواما وأفرادا من معاصريه مثل ثقيف وإياد وبني تيم[1]، ومثل ابن جدعان وابن عجلان وابن ذي يزن وزيد بن عمرو بن نفيل[2].

ومن الطّريف المقارنة في هذا الباب بين قصّة أصحاب الفيل في شعر أميّة بن أبي الصّلت الثقفي وقصّتهم في القرآن. قال أميّة: (الخفيف)

إنّ آيــاتِ ربّـنـا بَـيِّـنَـات ... مَـا يُماري فيهـنّ إلّا الكَفُـورُ
خلَـقَ اللّيـلَ والنّهـارَ فـكلٌّ ... مُسْتبِينٌ حسـابُه مَـقْـدُورُ
ثـمّ يجلـو الظّـلامَ ربٌّ كريـمٌ ... بِـمَـهَـاةٍ شُـعَـاعُـهـا مـنـشُـورُ
حبِس الفيـلَ بالمُغَمّس حتّـى ... ظـلّ يـحْـبـو كـأنـه مـعْـقُـورُ
لازِمًـا حلْقـة الجِـرانِ كمـا قُـطِّـ ... ـرَ مــن كـبْـكـب مــحْــدُورُ
حولَـه مِـن ملـوكِ كِنْـدَةَ أبْطـا ... لُ ملاويثُ فـي الحروب صـقُورُ
خلَّفُـوه ثـمّ ابْذَعَـرّوا جميعًـا ... كلّـهـم عـظـمُ سـاقِـه مَكْسُـورُ
كلُّ ديـنٍ يـوْمَ القِيَامَـةِ عنـد اللـه ... إلّا دِيـــن الحـنـيـفَـةِ بـــورُ[3]

وجاء في القرآن: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ۝ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِى تَضْلِيلٍ ۝ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۝ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ۝ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ﴾ (الفيل 100/ 1-5).

ينخرط النّصّان ضمن الاستدلال على آيات الله وجليل قدرته ولطيف عنايته بالبيت الحرام، لكنّ الفرق الأساسيّ أنّ شعر أميّة يذكر تفاصيل الحدث ويشير إلى

(1) أميّة بن ابي الصلت: الدّيوان، على التّوالي الصّفحات 19و87 و128 و138.
(2) نفسه، على التّوالي الصّفحات 62 و91 و197.
(3) نفسه، ص ص 164-166.

تحالف أهل اليمن (أبطال كندة) مع جيش أبرهة، أما النصّ القرآنيّ فلا نعثر فيه على ذكر هذا التّفصيل، رغم أنّه يذكر أمم الماضين وجماعاتهم حين يتعلّق الأمر بالماضي. ومن المفيد الإشارة إلى أنّ أمية بن أبي الصّلت يشير في قصيدة ثانية إلى تحالف سيف بن ذي يزن مع الفرس (الأبناء) للانتصار على الأحباش (حلفاء الروم)[1]، أمّا النصّ القرآنيّ فلا يشير إلى ذلك البتّة. ونحن نعتقد أنّ إغفال ذكر قبائل العرب وأيّامهم وتحالفاتهم مع الفرس أو الرّوم غايته الارتفاع عن سنّة القول الشّعريّ من جهة وتوحيد العرب من جهة ثانية.

2. تأسيس الأمّة العربيّة

لقد أشرنا سابقا إلى وسم الكلام في القرآن بالعربيّ في إطار تأسيس ثقافة الكتاب(ة)، والتّمايز عن «أهل الكتاب» في المدينة: اليهود خاصّة. وأشرنا كذلك إلى غياب وسم الشّعراء لشعرهم بـ«العربيّ» رغم كثرة «الشّعر على الشّعر» في شعرهم. إننا نرى أنّ وسم الكلام في القرآن بـ«العربيّ» غايته كذلك تأسيس الأمّة العربيّة.

يحضر نعت القرآن في القرآن بـ«عربيّ» 11 مرّة[2]، وقد ورد في مطالع السّور في

---

(1) أميّة بن أبي الصّلت: الدّيوان، ص ص173-179، وحول تحالف أهل اليمن مع الفرس راجع عبد الرحمان ابراهيم الغنطوسي ونجلاء محمّد محمود: غزو الأحباش لليمن بين الرواية التّاريخيّة والآثار المكتشفة، دار ومكتبة الكندي للنشر والتّوزيع، المملكة الأردنية، ط1، 2015، ص ص 130-133، كذلك جواد علي: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج3، ص ص 521-527.

(2) ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لعلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف 12/ 2)، ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَمَا جَاءَكَ مِنَ العلم مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾ (الرعد 13/ 37)، ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل 16/ 103)، ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لعلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ (طه 20/ 113)، ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشّعراء26 / 195)، ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لعلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (الزمر39/ 28)، ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت 41/ 3)، ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ءَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ (فصلت 41/ 44)، ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الجنة وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (الشورى 42/ 7)، ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لعلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف 43/ 3)، ﴿وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَٰذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ﴾ (الأحقاف 46 / 12).

أربع مناسبات[1]. وهو حضور لافت للنّظر بكثافته ودلالته. إنّ الدّلالة الأساسيّة التي تؤسّسها عربيّة القرآن هي بثّ الوعي في العرب بهويّتهم أي بوصفهم أمّة ذات لسان مشترك، وبوصفهم أمّة لا كتاب مقدّس لها، وبوصفهم أمّة لا كيان سياسيّ لها: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ (الرعد 13/ 37). هذا الوعي «القوميّ» يستبين لنا كذلك من خلال النّظر في ضديد العربيّ في القرآن: العجميّ: أي غير العربيّ بإطلاق[2]. فالأمر لا يتعلّق بالفصاحة من عدمها مثلما دأبت على ذلك آيات الإعجاز القرآنيّة وأبيات الإعجاز الشّعريّة، وإنّما يتعلّق الأمر بلسان جامع بين مختلف القبائل العربيّة أي بلفت نظر العرب إلى ما يوحّدهم في وجه الأغراب. ومن ثم فإنّ الولاء لنبيّ عربيّ وحكم عربيّ سيكون أفضل من الولاء للأجنبي/ الأعجميّ.

إنّ هذا المنحى يتجلّى لنا أكثر إذا ربطناه بجملة من الأمور لعلّ أهمّها:

- أنّ جميع الآيات الملحّة على عروبة القرآن إنّما نزلت بعد هجرة بعض أصحابه إلى الحبشة وعودتهم منها، أي بعد تراجع النّبيّ عن فكرة الاستعانة بـ«الأعاجم». وهو تراجع جعله يكاد يركن إلى إرادة الملإ من قريش في مدح آلهتهم[3]. ودليلنا على فكرة الاستعانة بالأعاجم خبر عثمان بن الحويرث أحد أهمّ الحنفاء الذي استعان بالبيزنطيّين لحكم مكّة[4].

- أنّ الشّعراء قد دأبوا على إتيان بلاط «ملوك الأعاجم» حتّى أصبح هذا الصّنيع علامة عليهم جميعا سواء كانوا من الشّعراء الجوّالين المدّاحين أو لم يكونوا كذلك.

---

(1) يوسف 12/ 6 وفصّلت 41/ 3 والشّورى 42/ 7 والزّخرف 43/ 3.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ع.ج.م): «العُجم والعجَم: خلاف العُرب والعرب»، وضمنه محاولة للتّمييز بين الأعجمي: غير المبين، والعجميّ غير العربيّ. ولكنّ ضديد الأعجمي في القرآن ليس الفصيح وإنما العربيّ بدليل الآية: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ (فصلت 41/ 44).

(3) الإسراء 17/ 73-74 والحج 22/ 52، راجع تحليلنا لخبر «الآيات الشّيطانيّة» ضمن كتابنا: الوحي من خلال مصنّفات السّيرة النّبويّة قديما وحديثا، ص ص 346-358.

(4) أشار ابن هشام إلى ذلك إشارة مقتضبة، السّيرة النّبويّة، ج1، ص161 وتوسّع فيها السّهيلي: الرّوض الأنف، ج1، ص381 وقد تناول فكتور سحاب ذلك بيا يغني: راجع فكتور سحاب: إيلاف قريش، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط1، 1992، ص ص 179-183.

وفي مقابل ذلك يلحّ النّبيّ إلحاحا في سورة الشّعراء على القول: ﴿وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الشّعراء 26/ 109 و127 و145 و164 و180). وقد نقل ابن رشيق عن هذا الصّنيع ما يلي: «وكانت العرب لا تتكسّب بالشّعر، وإنّما يصنع أحدهم ما يصنع منه مكافأة عن يد لا يستطيع أداء حقّها إلا بالشّكر إعظاما لها، كما قال امرؤ القيس يمدح بني تيم رهط المعلّى: (الوافر)

أقرّ حشَـا امرئ القيـس بن حجر ... بـنـو تـيْـمٍ مـصـابـيـحُ الظّـلام

لأنّ المعلّى أحسن إليه، وأجاره حين طلبه المنذر بن ماء السّماء، وقال لسعد بن الضباب: (الوافر)

سـأجْزيكَ الـذي دافعـتَ عنّـي ... ومـا يُجزيـك عنّـي غيرُ شُـكْرِي

حتّى نشأ النّابغة الذّبياني فمدح الملوك وقبِل الصّلة على الشّعر وخضع للنّعمان بن المنذر فسقطت منزلته...فلمّا جاء الأعشى جعل الشّعر متجرا يتجهّز به نحو البلدان... وقالوا: كان الشّعر في أوّل الأمر فوق الخطيب... فلما تكسّبوا به وجعلوه طعمة صارت الخطابة فوقه»[1].

إنّ الشّاهد السّابق يميّز صراحة بين الشّكر والمدح أو قُلْ بين المدح اعترافا بالفضل والمدح طلبا للكسب (متجر)، والطّريف أنّ هذا التّمييز يداخله تمييز آخر، فقد ذكر ابن رشيق في النّوع المذموم العبارات التالية: «الملوك، النّعمان بن المنذر، متجرا، البلدان». ومعلوم أنّ النّعمان بن المنذر المشار إليه يمثّل سلطة بيزنطة في تخوم بلاد العرب، بل إنّ غزوات الغساسنة قد أخذت تطال قبائل وسط بلاد العرب مثل فزارة وأسد وبني غطفان وبني عذرة (وادي القرى الواقع شمال المدينة) في العقد الأوّل من القرن السابع، أي زمن النّبيّ[2]، ومعلوم كذلك أنّ العرب لا تطلق على سادتها اسم الملوك، ولا على ديارها اسم البلدان، أمّا تجارتها فكانت موجّهة في

(1) ابن رشيق: العمدة، ج1، ص ص 119-122.
(2) راجع نولدكه: أمراء غسّان، تعريب بندلي جوزي وقسطنطين زريق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1933، ص ص 41-42، وقد استنتج نولدكه ذلك من خلال الاعتماد على قصائد النّابغة

الأغلب الأعمّ إلى غير العرب. وهو أمر يدفعنا إلى القول إنّ المدح المذموم هو مدح غير العرب أي الأعاجم أو الموالين لهم، بل هو المدح النّاجم عن الخضوع للأجانب. أما مدح العرب فيعدّ «شكرا» تمييزا له عن المدح التكسّبي.

ويمكن أن نضرب مثالا على توظيف الكلمة في خدمة الأعاجم من شعر الأعشى حين يقول: (المتقارب)

وقـد طـفْـتُ للـمـالِ آفاقَـه عُـمـان فـحـمـصَ فـأورِيشَـلَمْ
أتـيـتُ الـنـجـاشـيّ فـي أرضـه وأرضَ النّبـيـط وأرضَ العَجـمْ[1]

-أنّ الدّعوة المحمّدية قد تنزّلت في سياق تاريخيّ يلوّنه الصّراع بين الفرس والرّوم على بلاد العرب. وهو صراع تجلّى في حادثة الفيل: وفي إخراج القرآن لحادثة الفيل ذمّ لأصحاب الفيل رغم نصرانيّتهم، ومدح لقريش وأحلافها رغم وثنيّتهم![2]. وتجلّى الصّراع كذلك في ما بعد حادثة الفيل، يقول فكتور سحاب في هذا الإطار: «عندما انهزمت محاولة الأحباش لغزو مكّة، واستولى الحِمْيَرِيّون من جديد على حكم اليمن بمساعدة الفرس، لم تتكفئ بيزنطة عن محاولة النّفاذ من جديد في داخل الجزيرة العربيّة. كانت الحرب شاملة مع الفرس، وليس من معهود الحروب الشّاملة أن تجتنب أطرافها أيّ جبهة متاحة للقتال إلا إذا أعوزتها الوسائل. ولذا كان تبديل الأداة والوسيلة متوقّعا بعدما خسرت بيزنطة في معركة مكّة الوسيلة العسكريّة بتشتّت جيش أبرهة. ولم يكن استخدام الدّين المسيحيّ جديدا ضمن بدائل العمل السياسي البيزنطيّ. وقد سبقت الإشارة إلى انصراف ولاء اليهود إلى الفرس، وولاء المسيحيّين إلى بيزنطة ضمن الصراع الطّويل بين الدّولتين على طرق التّجارة الشرقيّة. وقد لا يبدو مستغربا أنّ مكّة التي حاولت

(1) الأعشى: الدّيوان، ص41.

(2) يذهب بعض القدماء إلى عدّ سورتي الفيل 105 وقريش106 سورة واحدة، وهما متعلّقتان بالصراع الفارسي البيزنطي على بلاد العرب من جهة، وبسعي قريش إلى تحقيق السّيادة من خلال بسط سيطرتها على طرق التّجارة في غرب الجزيرة العربيّة، راجع فكتور سحاب، إيلاف قريش، الفصل الأوّل من الجزء الأول الموسوم بـ: «سورة قريش»، ص ص19-32.

أن تتّخذ لنفسها موقعا سياسيّا وسيطا ومحايدا كانت في الوقت نفسه مستقرّا لدين ثالث جمعت له القبائل العربيّة أصنامها حول الكعبة»[1].

ولكنّ عملية التّوحيد التي كانت تختمر في مكّة لا يمكن أن تنجح في ظلّ نظام اجتماعي قبليّ، ونظام ثقافيّ شعري، ونظام دينيّ وثنيّ. ومن ثمّ فإنّ عمليّة بناء الأمّة محتاجة إلى استبدال الأصنام (الوسطاء بين القبائل والله) بالكتاب الوسيط: أي استبدال الوسطاء المتعدّدين بالكتاب الواحد الموحّد، وهو استبدال لا يمكن أن يتمّ إلّا بالتحوّل من المشافهة -المحتاجة إلى حضور أجساد الوسطاء (الأصنام) حضورا مادّيا خارج الكلمات المنطوقة، ومن ثم تعدّدهم بتعدّد القبائل (ديار القبائل)- إلى الكتابة المستغنية عن أجسام الوسطاء بالحروف الثّابتة في المكان (صحف الكتاب).

وتحتاج عمليّة بناء الأمّة كذلك إلى تجاوز ما يفرّق بين القبائل: ثقافة الشّعر. لقد كان الشّعر العربيّ في أغلبه لسان النّزعة القبليّة، ويتجلّى ذلك من خلال الملامح التالية:

- اتّخاذ مجد القبيلة (الفخر) أو مثالب القبائل الأخرى (الهجاء) متنا للقصائد الشّعريّة الجاهليّة في الأغلب الأعمّ من المدوّنة الشّعريّة. ويلعب هذا المتن دورا هامّا إمّا في إذكاء العداوات القبليّة أو في الحفاظ على استمرارها. لقد كان في مجمله تذكيرا بالأيّام (الحروب بين القبائل) وتخليدا للانتصارات ورصّا لصفوف القبيلة في وجه القبائل الأخرى وتغنّيا بتفوّقها أبد الدّهر على غيرها وتعييرا بمثالب القبائل العدوّة. ولذلك جاء في تفسير عناية العرب بالشّعر أنّه: «يقيّد عليهم مآثرهم ويفخّم شأنهم ويهوّل على عدوّهم ومن غزاهم، ويهيّب من فرسانهم، ويخوّف من كثرة عددهم ويهابهم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم»[2]، وأنّه «حماية لأعراضهم وذبّ عن أحسابهم»[3].

---

(1) فكتور سحاب: إيلاف قريش، ص ص176-177.
(2) الجاحظ: البيان والتّبيين، ج1، ص 136.
(3) ابن رشيق: العمدة، ج1، ص89.

- اتّخاذ رابطة القرابة الدمويّة (النّسب) معيارا للتّمييز بين «نحن» و«هم»، والنّزوع إلى التّسمية والتّعيين على عكس القرآن تماما. ففي الشّعر الجاهليّ كمّ هائل من أسماء الآباء والأمّهات والأجداد والعشائر والقبائل والآل والأهل وبني الأمّ، وكمّ هائل من أسماء الدّيار والمرابض والأرضين والبيوت والمحلّات والإقامات[1]. وفي مقابل حضور الانتماء القبليّ الطاغي نلاحظ ضمور الانتماء العربيّ ضمورا لافتا[2].

-اتّخاذ لسان الشّاعر/ الفرد لسانا لعموم القبيلة ولمصالحها وتحالفاتها، أمّا الأنا فهي غائبة أو تكاد، فقد «تلاشت ذات الحارث بن حلّزة اليشكري في معلّقته، وهو يعدّد مناقب قومه ويفخر بهم، وأمّا عمرو بن كلثوم التغلبي فقد فخر في معلّقته بستّة وتسعين بيتا منها اثنان وتسعون فخَر فيها بقومه... إنّ شدّة التّوافق بين الشّاعر وجماعته الأبويّة يدفعان به إلى الاعتداد بها فيفخر بها وبذاته غير شاعر بالفروق شأن تميم بن أبي... وفخر لبيد بنفسه ثم بقبيلته ومزج سلامة بن جندل بين الذّات والجماعة...»[3].
إنّ الغاية من الوقوف على طبيعة حضور الأنا هي بيان أنّ الشّعر الجاهليّ في مجمله هو شعر القبيلة/ الجماعة الأبويّة لا شعر الشّاعر/ الفرد. أمّا الشّعراء الذين يهدّدون وحدة القبيلة فإنّ مآلهم النّفي والإبعاد (الخلع)، وهو المآل الذي واجهه الشّعراء الصعاليك. وعلى عكس ذلك تماما، حرّر القرآن الفرد من هيمنة القبيلة وذلك بتعزيز شعوره بفردانيّته، شعور يمكن أن تختزله الآية: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (فاطر 35/ 18)، ومن ثمّ أمكن لهذا الفرد أن يندمج في جماعة أعلى (الأمّة).

---

(1) راجع فاروق أحمد اسليم: الانتماء في الشّعر الجاهلّي، نشر اتحاد الكتاب العرب، 1998، خصوصا الفصل الأوّل: الانتماء النّسبيّ الصّريح، ص ص 29-148 والفصل الثالث: الانتماء المكاني 197-276. وهذان النوعان من الانتماء مقدّمان عنده على الانتماء الاجتماعي (الفصل الرابع) والانتماء الدّينيّ والعربيّ (الفصل الخامس).

(2) نلاحظ ضآلة ذكر النّسب العربيّ في الشّعر الجاهلّي، فقد حاول الباحث المذكور أعلاه إثبات الوعي بذلك النّسب من خلال ذكر «تجمّعات» قبليّة مثل معدّ أو ربيعة أو مضر أو عدنان أو نزار أو قحطان، راجع ضمن الفصل الخامس، ص ص 442-490، أمّا ذكر الانتماء العربيّ فلم يظفر فيه إلا بثلاثة شواهد، أوّلها قول دريد بن الصمّة: رحلت البلاد فما إن أرى شبيه ابن جدعان وسط العرب، والثاني قول امرئ القيس: نوى عربيات يشمن البوارقا، وأما الثالث فقول منسوب إلى حسّان بن تبّع الحميري: «بجيش عرمرم عربيّ» وهو شاهد حقيق بالشكّ فيه. راجع ضمن الفصل الخامس، ص 485.

(3) نفسه، ص58-59.

إنّ أغلب الشّعراء هم «أنبياء الكراهة القبليّة» بعبارة غولدزيهر (Goldziher)[1]، أمّا النّبيّ فهو نبيّ الوحدة العربيّة. وهي وحدة سعى محمّد إلى تأسيسها من خلال التّأكيد على عروبة رسالته (الصّلات الجديدة)، وإلحاحه على اللّسان العربيّ، وتنزيل ذلك ضمن منافسة الأمم/ أهل الكتاب، والتّمايز عن اليهود وحلفائهم من الفرس، وعن النّصارى وحلفائهم من الرّوم كما تقدّم، وسعى كذلك إلى تأسيسها من خلال القيام بجملة من الأعمال أهمّها:

-الهجرة من مكّة إلى يثرب، وتسميتها تسمية جديدة: المدينة أي الفضاء القائم على روابط تسمو على روابط الدّم، وهذه الهجرة هي انخراط واضح في الصّراع. فتواجد اليهود (أنصار الفرس) والنّصارى (أنصار الروم) في المدينة -إلى جانب العرب الوثنيّين أو المتردّدين- سيُجلي الصّراع ويدفع هؤلاء المتردّدين إلى تحويل الحياد العربيّ-الوثنيّ إلى تدعيم الاستقلال باكتساب دين «ثالث» ينافس اليهوديّة والنّصرانيّة لأنّه مؤسَّس على كتاب. لقد كان لمحمّد أن يستمرّ على العيش في مكّة ولكنّه اختار تمزيق الروابط القبليّة بالهجرة أوّلا ثمّ بالحرب ثانيا. لقد تقاتل أولو الأرحام في بدر ثمّ في أحد، ثمّ تراحموا في الخندق ثمّ في فتح مكّة. وهو تراحم له دلالته إذا ما قورن بتعامل النّبيّ مع اليهود، أو بتعامل القرشيّين مع أعدائهم القبليّين. لقد كان للأحزاب أن يقضوا على دعوة النّبيّ نهائيّا في غزوة الخندق، وكان للنبيّ أن يقضي نهائيّا على القرشيّين في فتح مكّة، ولكنّ الطّرفين لم يُقدما على ذلك، وهو أمر لا يمكن تفسيره إلّا بمصلحة الطّرفين في الإبقاء على بعضهما بعضا: من مصلحة قريش استمرار النّبيّ بإضعاف أسباب هيمنة الفرس أو البيزنطيّين داخل جزيرة العرب، ومن مصلحة النّبيّ استمرار القرشيّين على توحيد العرب في الحجّ على الأقلّ.

– تغيير القبلة في الصّلاة من بيت المقدس إلى مكّة منذ بداية السّنة الثانية من الهجرة: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ﴾ (البقرة 2/ 144). لقد أقدم النّبيّ في خطوة مفاجئة جريئة على تغيير في أهمّ

(1) نقلا عن:

zwettler(M); The oral tradition of classical Arabic Poetry, p165.

شريعة في الدّين -أيّ دين- وذلك بالانتقال في الصّلاة من استقبال بيت المقدس إلى استقبال مكّة، معرّضا نفسه للنّقد وللشكّ في أصالة رسالته: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُواْ عَلَيْهَا ۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة 2/ 142). والحقيقة أنّ آية تغيير القبلة قد تنزّلت في سياق قرآنيّ قام على التّأكيد على أنّ لكلّ أمّة رسولا منها، ومحمّد رسول أمّة الأمّيّين أي العرب، أمّة الوسط أو الطّريق الثالث بين أنصار الرّوم وأنصار الفرس، وقام هذا السّياق القرآنيّ كذلك على إرجاع نسب المسلمين إلى إبراهيم باني المسجد الحرام بمكّة وإلى ولده إسماعيل. وقام كذلك على أنّ تغيير القبلة هو من باب التّمايز عن الأمم/ أهل الكتاب[1]. لقد منح محمّد من خلال هذه الآيات العربَ جدّا مشتركا مؤسّسا للكعبة موحّدا للعرب: «أبيكم إبراهيم» يتعالى عن الآباء القبليّين المذكورين في الشّعر، وهذا الجدّ هو في الآن نفسه «أوّل المسلمين»، ومنحهم قبلة مشتركة هي قبلة العرب المعهودة في الحجّ قبل الإسلام بفضل صعود نجم مكّة بوصفها قائدة قوافل التجارة العربيّة[2]. والطّريف أن يصّر محمّد على الحجّ إلى مكّة قبل إعلان إسلامها (السنة 6هـ والسنة 7هـ)[3]، لقد كان ذلك «اعترافا في الواقع والأفعال من طرف النّبيّ بصلاحيّة العمرة (الحجّ الأصغر) إلى الكعبة، بيت الله، حسب الشعائر التي يقيمها التّراث الوثنيّ»[4]. إنّ تغيير القبلة، وتعظيم الحجّ العربيّ «يعني أن هذا الدّين يخاطب العرب أوّلا، إن لم يكن حصرا»[5].

---

(1) البقرة 2/ 120-151.

(2) قال ابن حبيب: «وكان كلّ تاجر يخرج من اليمن والحجاز يتخفّر بقريش»، المحبرّ، تحقيق ايلزه ليختن شتيتر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت، ص264، وحول ريادة قريش الدّينيّة والاقتصاديّة راجع: فكتور سحاب: إيلاف قريش.

(3) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص ص 176-187 وج4، ص ص 9-10.

(4) هشام جعيط: في السّيرة النّبويّة - 3 - مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام، ص154، وحول هذه العمرة وصلح الحديبيّة راجع الحج 22/ 26-37 والفتح 48/ 10-27.

(5) هشام جعيط: في السّيرة النّبويّة: -3 - مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام، ص76، كذلك ص199 و209 وقد ألحّ جعيط على فكرة أنّ دعوة القرآن هي دعوة قوميّة أو «وطنيّة» بعبارته. راجع: في السّيرة النّبويّة: - 2 - تاريخيّة الدّعوة المحمّديّة في مكّة، ص164-165 و247 و287.

- إجلاء اليهود، فمنذ السّنة 2هـ اتّخذ النّبيّ قرار إجلاء بني قينقاع، ثمّ أجلى بني النّضير في السنة 3هـ، ثم استأصل بني قريظة سنة 5هـ، ثم فرض على يهود خيبر (وقد التجأ إليها بنو قينقاع وبنو النّضير) ويهود فدك وتيماء في السنتين 6هـ و7هـ شروطا قاسية تتمثّل في «الشّطر من الثّمَر والحَبّ». وفي الحقيقة فإنّ مثل هذه الأعمال لم تكن ترمي إلّا إلى إجلاء اليهود عن جزيرة العرب، وهو ما تمّ فعلا في عهد عمر بن الخطاب الذي اعتمد على قول النّبيّ: «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»[1]. لقد لاحظ باحث معاصر «اختلاف تعامل دولة المدينة مع سكّان المناطق التي يتمّ إخضاعها، فإذا كانت السّرايا التي تُوجّه إلى القبائل الأخرى تنتهي عادة بإلزامها بدفع غرامات عينيّة كما هو الشّأن مع غزوات بني عامر وذات أطلاح وذات السّلاسل وغزوة حنين، فإنّ التغلّب على العشائر اليهوديّة كان ينتهي بكيفيّات أخرى مختلفة إذ تمّ بالإجلاء الفعلي لقبيلتيْ بني قينقاع وبني النّضير من المدينة، وبالتّلويح به في وجه قبائل خيبر، وبفرض شروط مجحفة على تلك المقيمة في فدك وتيماء»[2]. والحقيقة أنّ هذا التعامل بمكيالَيْن قد تعلّق كذلك بإشراك النّبيّ قبائل وجماعات عربيّة مُشركة في حروبه وسياساته: يتعلّق الأمر مثلا بالحجافل من الأعراب المشاركين في فتح مكّة، ويتعلّق كذلك بإبقاء بعض المكّيين على شركهم بعد فتح مكّة[3]، وبتأليف قلوب سادة مشركين بالمال حتّى يدخلوا في الإسلام[4]. وتستبين هذه السّياسة حين نقف على تعامل النّبيّ مع رؤوس العِداء: اغتيالات في صفوف اليهود: كعب بن الأشرف وأبو عفك وعصماء بنت مروان، وصبر ممزوج بالإحسان إزاء المكّيين وغيرهم من

---

(1) مالك بن أنس: الموطّأ: كتاب الجامع، حديث رقم 1589، كذلك مسلم: الصّحيح، كتاب الجهاد والسّير، حديث رقم 4485.

(2) محي الدين لاغة: الإبعاد والنّفي في المشرق الإسلاميّ خلال الوسيط المتقدّم حتّى القرن5هـ قراءة تاريخيّة، نشر مكتبة علاء الدين، صفاقس-تونس، ط1، 2019، ص74. وحول تواصل هذه السّياسة راجع كامل القسم الأوّل من الباب الثّالث: إبعاد المختلف دينيّا أحد شروط بناء الأمّة» ص ص 70-81.

(3) هشام جعيط: في السّيرة النّبويّة: 3 - مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام، ص180، كذلك التوبة 9/ 1-7، وقد ذكر ابن سعد عددا ممّن بقي على شركه حتّى غزوة حنين: النضير بن الحارث، شيبة الحاجب، عبد الله بن أبي ربيعة المخزومي، صفوان بن أميّة، أبو محذورة، كلدة بن الحنبل... ابن سعد: الطّبقات، ج6، ص ص 64-123 وهم جميعا ممّن أعطاهم النّبيّ من غنائم حُنين يتألّفهم.

(4) راجع قائمة المؤلّفة قلوبهم ضمن ابن حبيب: المحبّر، ص473-474.

العرب والأعراب: عبد الله بن أبي بن سلول (الخزرجي)، أبو سفيان (القرشي)، عيينة بن حصن (الفزاري)[1]...

صحيح أنّ القرآن يتوجّه في مواطن كثيرة إلى مطلق النّاس: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ (البقرة 2/ 21)، ولكنّه يتوجّه كذلك إلى العرب أوّلا: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾(الشورى 42/ 7). وليست غايتنا ههنا مناقشة طبيعة الأمّة التي يدعو إليها القرآن: الأمّة العربيّة حصرا، أم الأمّة العربيّة -بوصفها أمّة الدّعوة- والأمّة الإنسانية -بوصفها أمّة الاستجابة-[2]، ولكنّ غايتنا أن نؤكّد على أنّ القرآن قد تجاوز الشّعر بطموحه إلى كيان سياسيّ واجتماعيّ أعلى من القبيلة، كيان حقّقه النّبيّ على التّدريج وقدّم في سبيل تحقيقه السّياسيَّ والاجتماعيَّ على الدّينيِّ البحت في أحايين كثيرة. لقد كان هذا الطّموح بعيدا عن وعي شعراء الكراهة القبليّة، وشعراء البلاطات الأجنبيّة السّاعين وراء العطايا، وكان هذا الطّموح بعيدا عن منال شعراء الحنيفيّة السّمحة السّاعين وراء توحيد العرب دينيًا بالاعتماد على الكلمة وحدها، وبالوسائل السّلميّة لا الحربيّة. وإنّه لمن الضّروريّ التّأكيد على أنّ النّبيّ قد أخذ يبتعد منذ الهجرة عن أسلوب الشّعراء في صياغة الخطاب وترويجه، وأخذ يبتعد كذلك عن أسلوب الشّعراء الحنفاء في نشر الدّعوة، أو لِنَقُلْ إنه مزج بين إرادة القوّة لدى شعراء الكراهة القبليّة والمضامين الدّينيّة لدى شعراء الحنيفيّة. ولو لم يستعمل محمّد «وسائل هذا العالم» بعبارة هشام جعيط (نعني السّلطة متجلّية

---

(1) حرص النّبيّ على الصّلاة على عبد الله بن أبي بن سلول رأس المنافقين في المدينة، انظر التوبة 9/ 84، وحرص على الإعلاء من شأن أبي سفيان يوم فتح مكّة، وحرص على إشراك عيينة بن حصن في فتح مكّة وأعطاه ضمن المؤلّفة قلوبهم رغم أنّه غدر بلقاح النّبيّ ومالأ الأحزاب، راجع ابن سعد: الطّبقات، ج6، ص ص 174-181.

(2) يمثّل هشام جعيط الاتّجاه الأوّل، راجع هشام جعيط: في السّيرة النّبويّة: 2 -تاريخيّة الدّعوة المحمّديّة في مكّة، و-3 مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام، ويمثّل رضوان السّيد الاتّجاه الثّاني، راجع: الأمّة والجماعة والسّلطة: دراسات في الفكر السياسي العربيّ الإسلاميّ، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2011، الفصل الأوّل: من الشّعوب والقبائل إلى الأمّة، دراسة في تكوّن مفهوم الأمّة في الإسلام، ص ص 25-95، كذلك محمّد الطّالبي: أمّة الوسط، الإسلام وتحدّيات المعاصرة، سراس للنشر، تونس، 1996، فصل: أمّة أمم، أمّة الدّعوة وأمّة الاستجابة أو الحقّ في المغايرة وسبل الانسجام، ص ص 63-94.

في الحرب والغنيمة والتحالفات) - لظلّت دعوته منشدّة إلى آفاق تقبّل الجاهليّين للكلمة المفارقة بوصفها كلمة لا تخرق مواضعاتهم الثقافيّة والاجتماعيّة، أي بوصفها كلمة شعريّة.

خاتمة الباب الثاني

-إنّ التغييرات التي أحدثتها الرّسالة المحمّديّة لم تكن تغييرات في العقيدة بالانتقال من الشرك إلى التّوحيد فحسب، وإنما هي ثورة على السنّة الثقافيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة الموروثة برمّتها. وهي ثورة قد تمّت للنبيّ على التدريج، وكان الوعي بضرورة الامتياز عن الشعراء محدّدا في الوعي بضرورة هذه الثورة. لم يكن الشعراء مجرّد مُنشِدين لنصوص وإنما كانوا علامة على أنظمة سائدة. ومن ثمّ فإنّ بحثنا في وجوه الاختلاف بين النبيّ والشاعر لم يرتكز على بيان الاختلافات المضمونيّة بين النّصّيْن، وإنما حاولنا النظر في سيرة النبيّ وسيرة نصّه، وتوقّفنا عند أهمّ الأحداث التي لوّنت سيرته في المدينة، وهي أحداث طالما تناولها غيرنا بالدّرس إلا أننا ربطنا بينها وبين إشكاليّة القرآن والشعر فبدا لنا ذلك الرّبط مُجديا.

- إنّ تقبّل القرآن كالشّعر قد لوّن أواخر عهد النّبيّ بمكّة، وشكّل عقبة كأداء في طريقه ودفعه إلى حمل هذا التّشابه على محمل الجدّ، فكان حدث الهجرة حدثا فاصلا بين المرحلة المكّية والمرحلة المدنيّة في سيرة النّبيّ، وكان كذلك حدثا فاصلا في سيرة نصّه: فالقرآن المدنيّ إنتاجا وتحمّلا ما فتئ يبتعد عن الأسلوب الشّعريّ، وشخصية النّبيّ ما فتئت تتمايز عن الشّعراء حتّى سقطت منزلتهم عنه بل اتّخذهم مادحين في بلاطه وأغدق عليهم من عطاياه. وقد تحدّدت منزلة القرآن من الشّعر من خلال ثلاثة معايير جديدة اجترحها النبيّ في المدينة هي: كتابيّة القرآن مقابل شفاهيّة

الشّعر، وعربيّة القرآن وعروبته مقابل قبليّة الشّعر، وسيادة النّبيّ بسيفه وكنزه من المال مقابل تبعيّة الشّاعر بكلمته المسالمة (الحنفاء)، أو بكلمته الموظّفة من أجل المال (المدّاحون).

-إن هذه المعايير التمييزية لم تكن مجرّد معايير نظرية وإنما كانت لها ترجمتها في الواقع: ظهور أمّة المؤمنين الملتفّة حول الكتاب يشرحه ويتدارسه «أولو العلم» منهم، وظهور النبيّ على رأس هذه الأمّة بوصفه صاحب السلطة التي لا تردّ والشّوكة التي لا تقهر، وظهور العرب بوصفهم كيانا سياسيا مناوئا للعجم. لقد أجبر النبيّ معارضيه بفضل هذه الإنجازات على سحب حجّة وسم النبيّ بالشاعر من التداول الحجاجي وتعويضها بحجّة طلب المُلك. وتلك حجّة لا تسوء النبيّ ولا معارضيه من العرب لأنّ في مُلكه مُلكهم.

الباب الثالث

النّبيّ والشّعراء

الفصل الأوّل

في العلاقة بالشّعراء

1. النّبيّ وثقافته الشّعريّة

يمكن أن تسعفنا مدوّنة الحديث النبوي في التعرّف على معرفة النّبيّ بالشّعر. وقبل أن نستنطق إحدى هذه المدوّنات لا بدّ من الإشارة إلى أنّنا واعون بأنّ هذه المدوّنات ليست تمام الحديث النبويّ وذلك لما يعتريها أوّلا من تغيّرات هي تمام التغيّرات من مجال المنطوق المتداول شفويّا إلى مجال المقيّد بالكتابة، ولما يعتريها ثانيا من ضروب التّحريف والاختلاق لما قطعته من أزمنة ولما التبست به من الأفهام ومن نزعات رواتها ومصالحهم وثقافاتهم وانتماءاتهم، ولما يعتريها ثالثا من ضروب الحذف والمحاصرة تبعا للمسار الذي سارت فيه الحضارة الإسلاميّة والمسلّمات التي بها أخذت.

لقد اخترنا مدوّنة مسلم: الجامع الصّحيح، للنّظر في مدى معرفة النّبيّ بالشّعر. وقد وقفنا من خلال هذه المدوّنة على مجموعة من السّمات الدّالّة على ثقافة النّبيّ الشّعريّة هي:

-الوعي بالسّجع محسّنا من محسّنات الكلام ومزيّة ترتفع بالكلام من مجال الكلام اليوميّ إلى مجال الكلام الأدبيّ. ويمكن أن نمثّل لذلك بالحديث التّالي: «إن الله عزّ وجلّ حرّم عليكم عقوق الأمّهات، ووأد البنات، ومنعا وهات، وكره

لكم ثلاثا: قيل وقال، وكثرة السّؤال، وإضاعة المال»[1]. ويمكن أن نمثّل له أيضا بالحديث التّالي: «اللّهمّ الْعَنْ بني لحيان، والعن رعلا وذكوان»[2] أو بالحديث التّالي: «...وعزّتي وكبريائي، وعظمتي وجبريائي لأخرجنّ من قال: لا إلاه إلا الله»[3]. ونحن نعتقد أنّ مثل هذه الأحاديث -وغيرها كثير[4]- صادرة عن لسان يتعمّد السّجع تعمّدا: فلا شكّ في أنّ جريرة عقوق الآباء أو عقوق الوالدين بمثل جريرة عقوق الأمّهات ولكنّها لم تحلّ محلّها، ولا شكّ في أنّ ترتيب بطون العرب «رعل، ذكوان، بنو لحيان» يمكن أن يكون على غير ذلك الترتيب في الحديث فيفقد خصيصة السّجع، ولا شك في أنّ الجبرياء لفظ يشكّل مع لفظ الكبرياء ثنائية قائمة على السّجع، ولكنّه مع ذلك لفظ غريب لم تجر عليه ألسنة العرب. والحقيقة أنّ الخصائص الإيقاعيّة كالسّجع والموازنة التركيبيّة قد مكّنت كثيرا من الشّعراء من إعادة صياغة أحاديث النّبيّ شعرا. فقد جاء في الأخبار أنّ النّبيّ كان يستعين بحسّان في إخراج أحاديثه في قالب شعريّ[5]، وجاء في الأخبار أيضا أنّ بعض صحابة النّبيّ كان يستأذنه في صياغة حديثه صياغة شعريّة[6]. ولعلّه من الجائز أن نسأل عن أصل

(1) مسلم: الصّحيح، باب النّهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، حديث رقم 4374.

(2) نفسه، باب استحباب القنوت في جميع الصّلاة إذا نزلت بالمسلمين نازلة، حديث رقم1443. ووردت صيغة الحديث كذلك: «لعن الله رعلا وذكوان، وعصيّة ولحيان، وابنيْ مليكة من حريم ومران» ابن سعد: الطّبقات، ج6، ص267.

(3) نفسه، باب أدنى أهل الجنّة منزلة فيها، حُديث رقم367.

(4) راجع الأحاديث رقم 450 و958 و971 و1221 و1224 و1692 و2048 و2304 و3168 و3640 و3685 و4416 و4433 و5592 و6603... وراجع القصّة «الشّعريّة» الموسومة بـ«حديث أمّ زرع»، حديث رقم 6199، باب ذكر أمّ زرع. ومع ذلك فإنّ مدوّنة الحديث النبويّ تروي كذلك حديثا منسوبا إلى النّبيّ في النّهي عن السّجع، راجع صحيح مسلم، باب دية الجنّين، حديث رقم 4284 و4285.

(5) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج3، ص361.

(6) راجع مثلا كيف حوّل عبد الله بن كرز الليثي قصّة رواها النّبيّ إلى قصيدة ضمن ابن حجر: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج4، ص ص 245-246. وتواصل هذا المسعى في الشّعر العربيّ، من ذلك قول أبي نواس: (البسيط)

قل للمليح أما تروي الحديث بما ... خالفتَ فيه وقد جاءت به الصّحف
إنّ القلوب لأجناد مجنّدة ... لله في الأرض بالأهواء تختلف
فما تعارف منها فهو مؤتلف ... وما تناكر منها فهو مختلف

الدّيوان، تحقيق عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1953، ص277 وراجع الحديث رقم 6603 في صحيح مسلم.

بعض الأحاديث التي ذهب القدماء إلى أنّ أصحاب النّبيّ هم الذين حوّلوها إلى شعر وذلك انسجاما مع المسلّمة التي حاولوا فرضها وهي أنّ النّبيّ لا ينطق بالشّعر. ومن ذلك قول النّبيّ: «ليضربنكم رجل على تأويل القرآن كما ضربتكم على تنزيله»، وهو قول/ بيت منسوب إلى عبد الله بن رواحة[1].

- اختيار الفصحى لأداء الحديث النبوي، وهي سمة لاحقة بالسّمة السّابقة، ذلك أنّ اختيار المتكلّم للفصحى كان في عصر النّبيّ وقبله دليلا على انخراط الكلام في باب الأدب بالمعنى الواسع لكلمة الأدب. وقد كان الشّعراء -وهم نخبة الجماعة قبل الإسلام- الفئة المؤسّسة لهذا الاتّجاه. وهو اتّجاه يمكّن من تمييز الكلام الأدبيّ من غيره ويمكّن كذلك من شيوع هذا الكلام بين القبائل على اختلاف لهجاتها. والحقيقة أنّ التساؤل حول لغة النّبيّ لم يُطرح في الثّقافة الإسلاميّة طرحا جدّيّا بل يكاد الدارسون يسلّمون أنّ لسانه فصيح. والحال أنّ النّظر الدقيق يمكّننا من الوقوف على مستويين من لسان النّبيّ هما الفصيح والدارج/ اليوميّ. فمن الدّارج الحديث التّالي:«قال أبو طلحة: كنّا قعودا بالأفنية نتحدّث فجاء رسول الله ﷺ فقام علينا فقال: ما لكم ولمجالس الصُّعُدات، اجتنبوا مجالس الصُّعُدات، فقلنا إنّما قعدنا لغير ما باس. قعدنا نتذاكر ونتحدّث. قال إمّا لا، فأدّوا حقّها: غضّ البصر، وردّ السلام، وحسن الكلام»[2]. و«إمّا لا» هي في رأينا «ما لا» الدّارجة التي تعني «إذَنْ» في الفصحى. والحديث التالي: «من قبل المشرق ما هو»[3] و«ما هو» هنا هي العبارة الشعبيّة «ماهو» التي تفيد التّأكيد، لأنّ السّياق يفيد ذلك وهو ما ألجأ الشارحين إلى اعتبار لفظة «ما هو» زائدة في الحديث. وتطال هذه الظاهرة مستوى تصريف الأفعال مثل «عصرتيها...لو تركتيها»[4] أو «أرأيتِ لو كان على أمّكِ ديْن فقضيتيه»[5] أو

(1) ابن رواحة (عبد الله): الدّيوان، تحقيق وليد قصاب، دار العلّوم للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1981، ص144. وقد نظم حسّان إحدى مواعظ النبيّ، راجع العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج3، ص361.

(2) مسلم: الصحيح، كتاب السّلام (الآداب)، حديث رقم 5540.

(3) نفسه، باب قصّة الجسّاسة، حديث رقم 7280.

(4) نفسه، كتاب الفضائل، حديث رقم 5839.

(5) نفسه، كتاب الصّيام، حديث رقم 2585.

«يحثي المال»[1] ومستوى التّعبير مثل «الورق بالذهب ربا إلا ها وها»[2] (وتعني خُذ وهاتِ)، وقوله: «أيش هذا»، وقوله: «دعوا الرجل، أرب، ماله؟»[3].

- اقتباس الصّيغ الشّعريّة في الحديث النبويّ، مثل تصوير المرأة مقبلة مدبرة[4]، ومثل ذكر الصّفو والكدر في الشّراب[5]، ومثل ذكر نافخ الكير في الذمّ[6]، ومثل تشبيه منازل أهل الجنّة في تراتبهم بالقمر والكواكب[7]، ومثل تعليق الخير على نواصي الخيل[8]...

- قول بعض الأبيات الشّعريّة، من مثل:

- (الرجز):

أنــا الــنّــبــيّ لا كــذبْ   أنـا ابـن عـبـد الـمـطّـلـبْ[9]

- (الرجز):

هـل أنـتِ إلّا إصبـعٌ دَمِيـتِ   وفـي سـبيل اللـه مـا لَقِيـتِ[10]

- (مجهول الوزن):

اللّهـمّ لا عيش إلّا عيـش الآخرَه   فأكْـرِم الأنصـارَ والمهاجـرَه[11]

-استنشاد الشّعر، ومثاله الخبر التالي: «عن عمرو بن الشّريد عن أبيه قال: ردفت رسول الله ﷺ يوما، فقال: هل معك من شعر أميّة بن أبي الصّلت شيء؟

(1) مسلم: الصحيح، كتاب الفتن وأشراط السّاعة، حديث رقم 7209.
(2) نفسه، كتاب المساقاة، حديث رقم 3950.
(3) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج4، على التوالي ص 7 وص210.
(4) مسلم: الصحيح، كتاب النكاح، حديث رقم 3297.
(5) نفسه، كتاب الجهاد والسّير، حديث رقم 4461.
(6) نفسه، حديث كتاب البرّ والصّلة والآداب، رقم 6587.
(7) نفسه، حديث كتاب الجنّة وصفة نعيمها وأهلها، رقم 7043.
(8) نفسه، كتاب الإمارة، حديث رقم 4741.
(9) نفسه، كتاب الجهاد والسّير، أحاديث رقم 4507 - 4509.
(10) نفسه، كتاب الجهاد والسّير، حديث رقم 4546.
(11) نفسه، كتاب الجهاد والسّير، حديث رقم 4566.

قلت: نعم، قال: هيه، فأنشدته بيتا، فقال: هيه، ثم أنشدته بيتا، فقال: هيه، حتّى أنشدته مائة بيت»[1]. وقد حفظت لنا كتب السّيرة أخبارا تدلّ على تذوّق النّبيّ شعرَ معاصريه، بل على تدخّله في صياغة شعر مناصريه من الشّعراء[2]، وعلى احتفاء مجلسه بالشّعر[3].

-التمثّل بالشّعر، ومثاله الرّوايات المختلفة عن تمثّله بقول عدي بن زيد العبادي: (الطّويل)

عن المرْءِ لا تسألْ وسَلْ عن قرينِهِ ... فكلّ قرينٍ بالمُقارن يقْتَدِي

وقد عدّها «كلمة نبيّ أُلقيت على لسان شاعر»[4]، وعن تمثّله بقول طرفة بن العبد: (الطّويل)

ستُبدي لك الأيّامُ ما كُنْتَ جاهلا ... ويأتيكَ بالأخْبارِ منْ لـمْ تُزَوِّدِ[5]

- علمه الواسع بمعاني الشّعر وأخبار الشّعراء، ومثاله ما ذكره الجرجاني عن تفطّنه لتحوير أجراه أبو بكر على بيت شعريّ، وما ذكره كذلك عن تفسيره

(1) مسلم: الصحيح، كتاب الشّعر، حديث رقم 5778، وراجع خبر استنشاده شعر قيس بن الخطيم ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج3 ص7، وخبر استنشاده الخنساء شعرها ضمن العسقلاني: الإصابة في تميز الصّحابة، ج8، ص ص 110-112، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج4، ص171.

(2) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج 3، ص82 و150.

(3) «عن جابر بن سمرة قال: جالست رسول الله أكثر من مائة مرّة فكان أصحابه يتناشدون الأشعار في المسجد وأشياء من أمر الجاهليّة فيضحكون ويبتسم» ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص320، كذلك: الأصفهاني (أبو نعيم): المنتخب من كتاب الشّعراء، ص44، كذلك: ابن عبد ربّه: العقد الفريد، ج6، ص ص 123-129.

(4) المرزباني: معجم الشّعراء، ص112.

(5) ابن عبد ربّه: العقد الفريد، ج3، ص78 وج6، ص120، وفيه قول النّبيّ عن البيت «إنّه من كلام النبوّة». وقال عنه المرزباني: «وكان النّبيّ ﷺ إذا استراث الخبر يتمثّل بعجز هذا البيت»، معجم الشّعراء، ص22، كذلك ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص329-330. أما الحلبي فقد ذهب إلى أن النّبيّ كان يكسر وزنه تأكيدا على المسلّمة القاضية بأن النّبيّ «لا يقيم الشّعر فلا يأتي به موزونا ولو متمثّلا فكان يقول: ويأتك من لم تزوّد بالأخبار» (الحلبي، ج2، ص90)، وحول ظاهرة كسر النّبيّ وزن الأبيات، جاء الخبر التالي: أتى عباس بن مرداس رسول الله ﷺ فقال له رسول الله: أنت القائل: فأصبح نهبي ونهب العبيد بين الأقرع وعيينة؟ «فقال أبو بكر الصديق: بين عيينة والأقرع. فقال رسول الله: هما واحد. فقال أبوبكر: أشهد أنّك كما قال الله: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ﴾ (يس 36/ 69)» (ابن هشام ج4، ص82).

لأبيات أنشدتها زوجته سودة تغمز بها نسب عائشة وحفصة[1].

- إذعانه للشّعر والشّعراء، ومثال ذلك إلحاق العباس بن مرداس بالمؤلّفة قلوبهم لشعر قاله يعاتب به النّبيّ على قسمة غنائم هوازن[2]، وتعبيره عن ندمه على قتل النضر بن الحارث حين سمع شعر أخته فيه[3].

إنّ ما تقدّم من سمات يكشف عن معرفة النّبيّ الواسعة بالشّعر والشّعراء، بل يكشف عن تقدير للكلمة الشّعريّة. ولئن كانت الأخبار حول قول النّبيّ الشّعر شحيحة نظرا للمسلّمة القاضية بأنه «لا ينبغي له الشّعر»، فإنّ بعض الأبيات المنظومة على بحر الرّجز في أغلبها قد تسرّبت إلى المدوّنة التّراثيّة. ونحن نظنّ أنّ سبب ذلك إنّما هو عدم القدرة على محاصرتها لأنّ النّبيّ قد دأب على إنشاد أناشيد العمل والحرب والسّفر والزّفن والعبادة[4]، جريا على عادة العرب[5]، وهي أناشيد لا تجعل المرء شاعرا في كلّ الأحوال.

يتجلّى هذا التّقدير للكلمة الشّعريّة في علاقته بالشّعراء المعاصرين له سواء كانوا من أتباعه أو من معارضيه. وهو ما سنتناوله لاحقا. لكنّنا نودّ في هذا الحيّز الإشارة إلى أمارة دالّة على المنزلة العليّة للكلمة الشّعريّة عند النّبيّ. هذه الأمارة هي اعتقاد النّبيّ أنّ الشّعراء يصدرون عن وحي: هو وحي شيطانيّ إذا كان صادرا عن معارضيه، وهو وحي ملائكيّ إذا كان صادرا عن أنصاره، ولكنّه وحي في جميع الحالات. ويعني ذلك اعتقاد النّبيّ بقدرة الكلمة الشّعريّة على الفعل الخيّر أو الشّرّير. والأدلّة على ذلك كثيرة

---

(1) الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ص 20-21.

(2) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص ص 81-82.

(3) نفسه، ج3، ص22.

(4) حول رجز النّبيّ في العمل: بناء المسجد، وحفر الخندق، راجع ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص ص 206-207 وج2، ص ص 66-67 وفي زفن الحسن والحسين (التّرقيص) راجع العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج2، ص62، وفي السّفر راجع ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3 ص189 وابن سعد: الطّبقات، ج5، ص208-209، وفي الحرب راجع ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص8، وحول ارتجازه في الطّواف راجع العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج3، ص425.

(5) «كانت العرب تقول الرّجز في الحرب والحداء والمفاخرة» الأصفهاني: الأغاني، ج21، ص34، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص189 وابن سعد: الطّبقات، ج5، ص208-209.

منها الآيات 221-227 من سورة الشّعراء، ومنها الأخبار المأثورة عنه في الاستعاذة من شياطين الشّعراء[1]، أو في قرن الشّعر بالسّحر وبالحكمة[2]، ومنها عبارة كثيرا ما تردّدت في المصادر ملازمة لطلب النّبيّ من الشّعراء أن ينشدوا، هي عبارة: «خذ في هناتك». فقد قال لحسّان بن ثابت: «إنّ جبريل عن يميني وميكائيل والملائكة قد أظلّت عسكري فخذ في بعض هناتك»[3]. وتحضر هذه العبارة في المصادر المتقدّمة مثل السّيرة النبويّة لابن هشام، وفيها يذكر أن النّبيّ قال لسلمة بن الأكوع في المسير إلى خيبر: «خذ لنا من هناتك»، فنزل يرتجز برسول الله[4].

إنّ الشرح المعجمي للهنات لا يستقيم مع السّياق، فالمعاجم تشرح الهنات بمعنى الفواحش والمصائب، ولا يستقيم في العقل أن يطلب النّبيّ من شاعره حسّان مثلا شعرا وأن يذمّ شعره في آنٍ. ولذلك مال ابن منظور إلى القول: «وفي الحديث: ألا تسمعنا من هناتك أي من كلماتك وأراجيزك»، رغم أنّ مادّة «هـ.ن.ن» التي يرجّح ابن منظور اشتقاق «الهنات» منها لا تحتوي على معنى الكلمة أو الأرجوزة. ونحن لا نقف في جملة المعاني التي يقترحها اللّسان لشرح مادّة «هـ.ن.ن» إلّا على ثلاثة معان ملائمة للسياق الذي نحن بصدده هي:

- هنّ: أنّ وحنّ، وهو معنى قد يتعلّق بأداء الشّعر لا بمضمونه.
- الهنّ: كناية عن الشّيء لا تذكره باسمه، وهو معنى قد يفيد أنّ النّبيّ يتجنّب ذكر اسم الشّعر أو القصيدة.
- الهنين: اسم الجنّ، وهو معنى يتعلّق بمصدر الوحي الشّعريّ.

ولكنّنا نعثر على بيت في الأغاني منسوب إلى تأبّط شرّا يجمع الكهانة والسّحر إلى الهنا: (الكامل)

---

(1) الأصفهاني: الأغاني، ج10 ص339

(2) ينسب إلى النّبيّ قوله: «إنّ من البيان لسحرا وإنّ من الشّعر لحكما»، راجع المرزباني: معجم الشّعراء، ص ص 39-40، والخبر متعلّق بعمرو بن الأهتم الشّاعر حين مدح الزّبرقان بن بدر وذمّه.

(3) العسقلاني: الاصابة في تمييز الصّحابة، ج1، ص607، كذلك ابن سيّد النّاس: منح المدح، ص73، كذلك ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج1، ص 168.

(4) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص189.

كذب الكواهنُ والسّواحرُ والهنا أنْ لا وفاء لعاجزٍ لا يتّقِي[1]

فهل إنّ «خذ في هناتك» تعني «خذ في وحيك الجنّيّ»؟ أم إنّ الرواية قد استبدلت اللام بالنّون، وهو أمر مألوف في اللّغة، فكتب الإخباريّون «هناتك» بدل «هيلاتك»، و«الهيل» هو الشيء الكثير المتدفّق، وهو أمر يمكن أن ينطبق على الوحي الشّعريّ، خصوصا أنّ الشّعراء الشعبيّين لا يزالون إلى اليوم يفتخرون بـ«الهيل» أي بالموهبة الشّعريّة التي لا تنضب[2]. وعموما، فإنّ لفظ «الهنات» الذي أثر عن النّبيّ استخدامه لا يعني تحقير الشّعر وإنّما يعني تقديره والاعتراف بموهبة الشّعراء، وهي موهبة قد يكون النّبيّ تساءل عن سرّها في سرّه وأعياه الجواب فطلب من أحد شعرائه يوما أن يصنع شعرا بأعين الجميع[3].

2. في الحاجة إلى الشّعراء

يقف النّاظر في سيرة النّبيّ وأخباره على موقفين متناقضين من الشّعر والشّعراء: موقف أوّل رافض للشّعر كاره للشّعراء، وهو موقف يتجلّى من خلال أحاديث كثيرة منها قوله: «لأنْ يمتلئ جوف رجل قيحا خير له من أن يمتلئ شعرا»[4]، ويتجلّى كذلك من خلال ما جاء في سورة الشّعراء: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَـٰطِينُ ۝ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ۝ يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَـٰذِبُونَ ۝ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ۝ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۝ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ (الشّعراء 26/ 221-226). وموقف ثان داعم للشّعر راغب في الشّعراء، وهو موقف يتجلّى من خلال أخبار كثيرة، فـ«عن جابر بن سمرة قال: جالست رسول الله أكثر من مائة مرّة فكان أصحابه يتناشدون الأشعار في المسجد وأشياء من أمر الجاهليّة فيضحكون

---

(1) الأصفهاني: الأغاني، ج21، ص161.

(2) يقول محمّد الصغير السّاسي في هذا الصّدد: «وارد مِن كاناڤ الهيلْ/ والمولى عاطيني»، (ومعناه: ارتويت من وادي الموهبة الشعريّة، وتلك منة منّها الله عليّ)، راجع ديوانه، نسخة مرقونة، دار الثقافة بالسواسي، ج1، ص73.

(3) جاء عن عبد الله بن رواحة أنّ النّبيّ قال له: «قل شعرا تقتضيه السّاعة وأنا أنظر إليك» ابن عبد البَرّ: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج1، ص537.

(4) مسلم: الصّحيح، كتاب الشّعر، حديث رقم4193.

ويبتسم»[1]، ويتجلّى كذلك من خلال ما جاء في سورة الشّعراء تتمّة واستثناء للآيات السابقة: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُواْۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ (الشّعراء 26/ 227).

والحقيقة أنّه لا يمكن تفسير هذين الموقفين إلا من خلال وضع العامل الزمنيّ في الحسبان، وبناء على ذلك يمكن القول إنّ النّبيّ قد اتّخذ في البداية موقفا معاديا للشّعر وللشّعراء، ثم عدل عن موقفه لاحقا نحو تبنّي الشّعر ونصرة الشّعراء. ونحن نعتقد أنّ هذا الانقلاب في الموقف مرتبط بتغيّر أوّل في الدّعوة من دعوة غضّة باحثة عن النّأي بنفسها عن الشّعر -سيّما أنّ المكّيين قد عدّوا النّبيّ شاعرا- إلى دعوة مشتدّ عودها لا يضيرها الاختلاط بالشّعراء، وهو انقلاب مرتبط كذلك بتغيّر ثان في الدّعوة من دعوة سلميّة في مكّة باحثة عن الإقناع بالقرآن إلى دعوة حربيّة في المدينة محتاجة إلى الإيلام بالشّعر. ويبدو لنا أنّ هذا التغيّر تشهد عليه آيات سورة الشّعراء نفسها، ذلك أنّ الآية الأخيرة من السّورة تختلف في أسلوبها عن سابقاتها من جهة الطّول والتّركيب ممّا يرجّح انتماءها إلى القرآن المدنيّ. وليست الإشارة فيها إلى الانتصار بعد تحمّل الظّلم سوى إشارة إلى انقلاب موازين القوى لصالح الدّعوة المحمّدية بعد الهجرة.

وقد لمس القدماء تأخّر الآية الأخيرة عن سابقاتها زمنيّا فقالوا إنّها نزلت بعد أن التمس حسّان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك من النّبيّ استثناءهم ممّا نزل في الشّعراء، وقالوا إنّها ناسخة لِما نزل في الشّعراء، بل إنّ القرطبي قد قال عن السّورة: «هي مكّية في قول الجمهور، وقال مقاتل منها مدنيّ، الآية التي يذكر فيها الشّعراء»[2]. ولمس الأمر نفسَه بعض الباحثين المحدثين فقد قطع نولدكه (Noldeke) بأنّ الآية 227 من الشّعراء 26 مضافة لاحقا في الفترة المدنيّة[3].

(1) ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص320، كذلك: الأصفهاني (أبو نعيم): المنتخب من كتاب الشّعراء، ص44، كذلك: ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج6، ص ص 123-129.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج13، ص60، كذلك ج13، ص102-103، كذلك الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج19، ص148 و150، كذلك ابن كثير: تفسير القرآن الأعظم، ج3، ص365-367.

(3) نولدكه تيودور: تاريخ القرآن، ص114.

يمكن إذن عدّ الموقف الأوّل الرّافض للشّعر موقفا ينتمي إلى المرحلة المكيّة، بينما ينتمي الموقف الثاني المتبنّي للشّعر إلى المرحلة المدنيّة. لقد فطن النّبيّ إلى أنّ الإقامة على كراهة الشّعر أمر لا يمكن أن يستمرّ طويلا، لأنّ الدّعوة لا تُمكّن لنفسها إلّا به بين قوم جعلوا الشّعر صناعتهم الأثيرة، وجعلوه أيضا «ديوانهم وخزانة حكمتهم ومستنبط آدابهم ومستودع علومهم»، ولأنّ الحرب محتاجة إلى وقودها الشّعريّ. ثم إن الرّكبان لا تسير في القبائل بالقرآن الغضّ بل بالقصائد المشتدّ عودها: تُنزّل بالمواسم وتُنشّر في المجامع وترِد المياه ويغنّي بها الساري وتُحدى الرّواحل. وفطن النّبيّ أيضا إلى ضرورة الردّ على من هجاه من الشّعراء. ولئن لم تحفظ الذّاكرة طوعا أو قسرا قصائد في هجاء النّبيّ هجاء مرّا موجعا فإنّنا نعتقد أنّ معارضيه قد أوجعوه بشعر الهجاء و«رموه بعور الكلام»[1] وهمزوه ولمزوه بهال جعوه وعدّدوه، بل إنّ أمّ جميل قد عدّت ما جاء فيها وفي زوجها في سورة المسد من باب الهجاء، فردّت على الهجاء بالهجاء[2]، أو أعطت قلادتها لمن يحذق هجاء محمّد من الشّعراء[3].

تذكر بعض المصادر أنّ النّبيّ -في بحثه عن شاعر يسند الدّعوة- قد أجرى أوّل اتصال بقيس بن الخطيم، شاعر الأوس الشّهير، وذلك قُبيل الهجرة إلى المدينة[4]. وهو خبر نردّه لسببين: يتمثل السّبب الأول في أنّ النّبيّ لا يمكنه أن يفكّر في الاستعانة

(1) يقول كعب بن مالك:

رمتـه معـدّ بعـور الكـلام ونبـل العـداوة لا تـأتـل

راجع: كعب بن مالك: الدّيوان، ص254، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص95.

(2) «قال ابن إسحاق: فذكر لي أنّ أمّ جميل حمّالة الحطب، حين سمعت ما نزل فيها وفي زوجها من القرآن أتت رسول الله ﷺ وهو جالس في المسجد عند الكعبة ومعه أبو بكر الصدّيق، وفي يدها فهر من حجارة. فلما وقفت عليهما أخذ الله ببصرها عن رسول الله فلا ترى إلا أبا بكر. فقالت: يا أبا بكر: أين صاحبك، فقد بلغني أنّه يهجوني، والله لو وجدته لضربت بهذا الفهر فاه، أما والله إني لشاعرة. ثم قالت: مذمّما عصينا/ وأمرَه أبينا/ ودينَه قلينا» ابن هشام: السّيرة النّبويّة ج1، ص 264، كذلك البلاذري: أنساب الأشراف، ج1، ص139. انظر كذلك: المنصف الوهايبي: الله والمتكلّمون معه في القرآن، دار آفاق، تونس، ط1، 2013 فصل: القرآن/ الشّعر، سورة المسد أنموذجا، ص ص163-170.

(3) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج20، ص165: «كانت لها قلادة فاخرة من جوهر، فقالت: واللات والعزّى لأنفقنّها في عداوة محمّد».

(4) ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص261 وج5 ص362، كذلك العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج5، ص417 ويرد الخبر نفسه متعلّقا بشاعر الأوس أبي قيس بن الأسلت، ج7، ص278-279.

بقيس بن الخطيم لأنّ مسانديه الأساسيّين كانوا من الخزرج: ففي العقبة كان عدد الخزرج تسعة وعدد الأوس ثلاثة، أما في بدر فقد كان عدد الخزرج 170 رجلا بينما كان عدد الأوس 61 رجلا[1]. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أنّ أغلب عشائر الأوس لم تُسلم في البداية بل كانوا من حلفاء اليهود. وعموما فقد كان الخزرج مقدَّمين على الأوس حتّى إنّ الجاحظ ضرب مثالا لتقديم المفضول على الفاضل بقول العرب: الأوس والخزرج[2]. أما السّبب الثاني فيتمثّل في أنّ حاجة النّبيّ إلى الشّعراء قد ارتبطت بالحرب، وقد توفّي قيس بن الخطيم في السّنة الهجرية الأولى، أي قبل أن تندلع الحرب بين المسلمين والقرشيّين. وتذهب مصادر أخرى إلى أنّ النّبيّ قد قرّر الاستعانة بالشّعراء في السّنة الهجريّة الخامسة أي في غزوة الأحزاب[3]، وهو تاريخ متأخّر جدّا في رأينا. ونحن نقف في دواوين حسّان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك -وهم الثالوث الخزرجي الذي ناصر الإسلام- على ذكر غزوة بدر[4]، وعلى رثاء حمزة وذكر غزوة أحد[5]. ولئن كان من المتعذّر علينا ضبط تاريخ دقيق لظهور أيّ من هؤلاء الشّعراء إلى جانب الإسلام[6]، فإنّنا يمكن أن نرجّح انضمامهم بمناسبة معركة بدر وذلك لحاجة المعسكر الجديد الناشئ إلى شاعر يردّ على شعراء قريش ويذبّ عن الإسلام ويعاضد المقاتلين ليلحق بالمعسكر

---

(1) نفسه، ج3 ص556-564

(2) الجاحظ (أبو عثمان): الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، ط1، 1943، ج5، ص522 - 523.

(3) راجع: الأصفهاني: الأغاني، ج4، ص152: «لمّا كان عام الأحزاب وردّهم الله بغيظهم قال النّبيّ ﷺ: من يحمي أعراض المسلمين؟ فقال كعب: أنا يا رسول الله، وقال عبد الله بن رواحة: أنا يا رسول الله، وقال حسّان بن ثابت: أنا يا رسول الله، فقال: نعم اهجهم أنت فإنّه سيعينك عليهم روح القدس».

(4) راجع: حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص15-16 و44-46 و80-81 و187 و253 و361-365، كذلك كعب بن مالك: الدّيوان، ص169، كذلك عبد الله بن رواحة: الدّيوان، ص130-131، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص ص 5-22.

(5) راجع: حسّان بن ثابت، الدّيوان، شرح البرقوقي، ص62 و64-66 و186-187 و331-332 و257-259، كذلك كعب بن مالك: الدّيوان، ص189-191 و222-229 و255-258، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص79-97.

(6) لم يتوصل وليد عرفات مثلا إلى ضبط تاريخ التحاق حسّان بن ثابت بصفّ النّبيّ، انظر:
Arafat (W); Hassen b THabit, dans EI2 , T3, P279.

المعادي كُلوما لا تلتئم لأنها من فعل الكلِم. وفضلا عن حاجة الدّعوة المحمدية -وقد غدت معتمدة على الحرب- إلى الشّعر، فإنّ اتّخاذ النّبيّ شعراء يذودون عنه ويمدحونه سيمكّنه من الردّ على «اتّهامه» بالشّعر ردّا نهائيا خصوصا إذا علمنا أنّها «التّهمة» التي استمرّ المكّيون على رمي النّبيّ بها قياسا بـ«تُهم» السّحر والكهانة والجنون، وذلك بيّنٌ من خلال سُوَر الفترة المكّية الثانية: الشّعراء ويس والأنبياء. والطّريف أنّه منذ نهاية الفترة المكّية سيبتعد القرآن شيئا فشيئا عمّا يجعله شبيها في نظر معارضيه بالشّعر[1]. ولا ضير في أن يتّخذ النّبيّ شعراء في مسجده مثلما يفعل سادة العرب وأشرافهم في بلاطاتهم مادام قد طالب صراحة في سورة الشّعراء بالطّاعة، وما دامت فكرة السّلطة قد بدأت تعرب عن نفسها على التّدريج[2].

تتوسّع المصادر القديمة أيّما توسّع في ذكر الشّعراء الذين كانوا على صلة ما بالدّعوة المحمّدية سواء ساندوها أو عارضوها، من ذلك أنّ هذه المصادر تذكر في قائمة الشّعراء الذين وقفوا إلى جانب الدّعوة المحمّدية رجالا ونساء لم يُعرف عنهم نبوغ في الشّعر مثل حمزة بن عبد المطلب ودحية بن خليفة الكلبي وزيد بن حارثة وأبو بكر الصديق وعبد الرحمان بن عوف وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وورقة بن نوفل وصفيّة وأروى وعاتكة بنات عبد المطّلب وأبو طالب[3]. وكذلك الشّأن بالنسبة إلى المعارضين إذ ترِدُ أسماء أبي سفيان بن حرب وهند بنت عتبة وقتيلة بنت الحارث وعمرو بن العاص[4]... وهو أمر مفهوم تماما بما أنّ الشّعر كان يُعدّ قديما وسيلة التّعبير المثلى فلجأ حينئذ أهل الأخبار إلى وضع أشعار على ألسنة الفاعلين الاجتماعيّين تترجم مواقفهم. ونحن لن ننظر في كلّ من ذَكَر القدماءُ لهم شعرا وإنّما سنقصر نظرنا على من اشتهر أمرهم بوصفهم شعراء.

(1) نولدكه: تاريخ القرآن، ص105-106.

(2) انظر:

Zwettler (Michael): A mantic manifesto :the Súra of «The Poets» and the Qur'ānic Foundations of Prophetic Authority, in James. L.Kugel: Poetry and Prophecy, Cornell University Press. 1990. P75-119.

(3) راجع مثلا: ابن سيّد الناس: منح المدح، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص6.

(4) راجع ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص ص 6-22 و79-97.

يوقف النّظر في علاقة النّبيّ بالشّعراء على انقسام جلّهم إلى صنفين: صنف الموالين وصنف المعارضين. وهو التّصنيف الذي سنأخذ به رغم وعينا بحركيّة العلاقات على ذلك العهد كأنْ ينقلب شاعر موال إلى مرتدّ شأن عرفطة بن نضلة الأسدي[1]، أو أنْ يؤمن ألدّ الشّعراء المعارضين شأن أبي سفيان بن الحارث[2]، أو أن يفد شاعر على النّبيّ فيمدحه وينقلب إلى قومه دون أن يبلغ الإسلام قلبه شأن ثروان بن فزارة وأبي ذؤيب الهذلي وقردة بن نفاثة وعلقمة بن علاثة وأبي محجن الثقفي[3]، وحتى رؤوس المنافقين الذين كفرت قلوبهم فقد آمنت ألسنتهم الشعريّة شأن فرات بن حيان[4].

3. الشّعراء الموالون

دأبت البحوث المهتمّة بعلاقة النّبيّ بالشّعراء قديما وحديثا على إيراد قوائم في الشّعراء الموالين، وسرد نشأة الصّلة بينه وبينهم، وانتخاب بعض الأبيات من شعرهم وتصنيفهم أو تصنيف أشعارهم[5]. ولئن كانت مثل هذه البحوث مفيدة لأنّها تجمع المعلومات المتناثرة في مصنّفات السّيرة والتّاريخ والتّراجم وكتب النّقد الأدبيّ، فإنها تظلّ قاصرة لأنّها لا تثير الإشكاليّات التي تطرحها علاقة النّبيّ بالشّعراء الموالين ولأنّها لا تبحث عن المشترك بين هؤلاء الشّعراء في علاقتهم بالنّبيّ وبالدّعوة النّاشئة. وقد قادنا استقراء أخبار هؤلاء الشّعراء إلى انتخاب ملمَحيْن أساسيّين ننظر من خلالهما في علاقتهم بالنّبيّ هما العطاء من جهة والأدوار التي نهض بها هؤلاء من جهة ثانية.

---

(1) ابن سيّد الناس: منح المدح، ص83 و220، كذلك الشّأن بالنّسبة إلى بشير بن الحارث، انظر ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص265-266

(2) ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص 47-49.

(3) ابن سيّد الناس: منح المدح، راجع على التوالي الصفحات61 و96 و249 و278 و289.

(4) نفسه، ص223.

(5) نمثّل للبحوث القديمة بكتاب ابن سيّد الناس الذي اعتمد على ترتيب هؤلاء الشّعراء ترتيبا ألفبائيا، انظر: ابن سيّد الناس: منح المدح، أما البحوث الحديثة فنمثّل لها بتصنيف فايز ترحيني هؤلاء الشّعراء إلى شعراء المدينة والشّعراء المهاجرين والشّعراء الوافدين، انظر: فايز ترحيني: الإسلام والشّعر، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990 القسم الثالث، ص ص 97-184، وبعمل سامي مكّي العاني الذي صنّف أشعار هؤلاء حسب الأغراض ونظر في خصائصها الفنيّة، انظر: سامي مكّي العاني: الإسلام والشّعر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ع66، أغسطس1996، الفصل الخامس: الأغراض الشّعريّة، ص ص 67-171 والفصل السّادس: الخصائص الفنيّة، ص ص 173-237.

أ. العطاء

إن علاقة النّبيّ بالشّعراء الموالين لم تخرج عما استنّته العرب من الجزاء عن الأدب بالذّهب، وعن الشّعر بالتّبر. بل إنّ صلة حسّان بن ثابت بالنّبيّ كانت شبيهة على نحو ما بصلته بالغساسنة، وكذلك كانت صلة كعب بن زهير بالنّبيّ شبيهة بصلة أبيه زهير بن أبي سلمى بهرم بن سنان. وسنحاول في ما يلي تعداد هذه النّعم التي أسبغها النّبيّ على الشّعراء ليكسب ولاءهم أو ليزداد ذلك الولاء رسوخا.

أعطى النّبيّ حسّان بن ثابت سيرين أو شيرين جارية كانت ضمن هدايا المقوقس إلى النّبيّ واستأثر لنفسه بشقيقتها مارية فكانا «سلفين»[1]، وأعطاه بيرحاء: ضيعة من ضياع المدينة[2]، ونظنّ أنها بئر حاء مما يدلّ على خصبها ومياهها الجمّة[3]، وأعطاه قصر بني جديلة[4] أو أعانه على ضمّه لنفسه[5]، وآخاه بأوفر المهاجرين مالا: عثمان بن عفان، ووعَده الجنّة[6]، ونصب له المنبر لينشد مِنْ عليه[7]، ولم يُقِم عليه حدّ القذف في حديث الإفك رغم أنّ الأمر يتعلّق بعائشة أشدّ نساء النّبيّ شوكة وأقربهنّ إليه. والطّريف أن ينزّل ابن رشيق ذلك ضمن «استخفاف كذب الشّاعر، وأنه يحتجّ به ولا يحتجّ عليه»[8]. أما عبد الله بن رواحة فقد جعله بشيرا[9]، وأعطاه قطعة من عصاه[10] –ولا نظنّ أنّها كانت أمارة بينه وبين النّبيّ في الآخرة فحسب، ولكنها كانت كذلك

---

(1) ابن حبيب: المحبّر، ص109: «وسالفه أيضا حسّان بن ثابت...».

(2) الأصفهاني: الأغاني، ج4، ص166–167، كذلك ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص208، كذلك ابن سعد: الطّبقات، ج5، ص156.

(3) حول الاختلاف في الاسم: بيرحاء/ بئر حاء، انظر السمهودي (نور الدين): وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، ج3، ص ص 132–135. ويذهب ابن سعد إلى أن معنى الاسم: بيرحاء: الأرض البراح أي المتّسعة، الطّبقات، ج5، ص156.

(4) ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج1، ص208.

(5) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج3 ص259، كذلك ابن سعد: الطّبقات، ج5، ص156.

(6) الحصري: زهر الآداب، ج2، ص1161.

(7) الأصفهاني منتخب من كتاب الشّعراء، ص48، كذلك التّرمذي، الجامع الصّحيح، حديث رقم2846.

(8) ابن رشيق: العمدة، ج1، ص18.

(9) ابن حبيب: المحبّر، ص287.

(10) «قطع له النّبيّ قطعة من عصاه قائلا: أمسك هذه علامة بيني وبينك يوم القيامة أعرفك بها، فجعلت في قبره حين مات»، انظر وليد قصّاب: ديوان عبد الله بن رواحة ودراسة في سيرته وشعره، ص34.

أمارة على تمتّع ابن رواحة بجزء من سلطة النّبيّ وهيبته في الدنيا فالعصا رمز من رموز السّلطة وأداة من أدواتها- وانتدبه كاتبا، وعيّنه خارصا على خيبر: قيّما على خيراتها العميمة[1]، ونصب له المنبر لينشد في عمرة القضاء[2]. أما كعب بن مالك فقد آخاه بالزّبير بن العوام[3]، واستعمله، ووعده الجنّة، وأخبره أنّ الله لن ينسى قوله: (الكامل)

ودّتْ سخينة أنْ ستغلبُ ربّها ... وليُغلبَنّ مُغالب الغلّابِ[4].

وتاب عليه القرآن في التخلّف عن غزوة تبوك[5]. وأقطع النّبيّ فرات بن حيان أرضا باليمامة[6]، وأقطع زيد الخيل «فيْد وأرضين وكتب له بذلك كتابا»[7]، وأعطى العبّاس بن مرداس قبل فتح مكّة مدفوّا[8]، وأعطاه إثر حُنين من الإبل حتّى رضي وكساه حلّة[9]. وأعطى كعبا بن زهير مائة من الإبل[10]، ووضع له المنبر وأشار إلى

---

(1) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج4 ص73، كذلك: ابن سعد: الطّبقات، ج3، ص487.

(2) نفسه، ج4، ص75.

(3) ابن حبيب: المحبّر، ص72.

(4) ابن سلام: طبقات فحول الشّعراء، ص89، كذلك المرزباني: معجم الشّعراء، ص275، كذلك ابن سيّد الناس: منح المدح، ص274.

(5) التوبة 9/ 117: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾، انظر تفسير هذه الآية وقصة التّوبة على كعب بن مالك ضمن الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج11، ص ص 68-74، كذلك مسلم: الصّحيح، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، حديث رقم 6910، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص ص 102-106. ونلاحظ أنّ النّبيّ حرص على معاملة كعب بن مالك وصاحبيه معاملة مخصوصة تستثنيهم ممّن تخلّف عن الغزوة.

(6) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج1، ص184 وج5، ص273.

(7) ابن سعد: الطّبقات، ج6، ص212، كذلك ابن سيّد الناس: منح المدح، ص105، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج17، ص248. وفيْد قريب من أجأ وسلمى جبليْ طيء، انظر السمهودي: وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، ج3، ص ص 231-233.

(8) ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص236، ويبدو أنه حمى للرّعي.

(9) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص81 - 82، كذلك ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج1 ص183، كذلك ابن سعد: الطّبقات، ج5 ص160-162.

(10) لئن كانت مصادر السّيرة النّبويّة لا تذكر ذلك، فإنّ قول الأحوص لعمر بن عبد العزيز:

فقبلك ما أعطى الهنيدة جلّة ... على الشّعر كعبا من سديس وبازل

رسول الإله المصطفى بنبوّة ... عليه سلام بالضّحى والأصائل

يكشف عن عطاء النّبيّ كعبا هنيدة أي مائة من الإبل، انظر الأصفهاني: الأغاني، ج9، ص297-298، كذلك ابن رشيق: العمدة، ج1، ص16.

أصحابه أنْ أنصِتوا ثم خلع عليه بردته[1]. وجعل ميراث رجل من ثقيف مات ولم يُعقب بين يديْ وهب بن أميّة بن أبي الصّلت الثقفي![2]. وجعل أبا سفيان بن الحارث بن هشام وعلقمة بن علاثة ولبيد بن ربيعة والعبّاس بن مرداس وزيد الخيل الطائي ضمن المؤلّفة قلوبهم[3]. ونهى عن إنشاد قصيدة الأعشى في تفضيل عامر بن الطّفيل على علقمة بن علاثة[4]، ولعلّه عوّض لبيدا عن قتل أخيه أربد حتّى قطعَ لسانه، وأرسله إلى أحد ملوك الحبشة فبذرقه وأعطاه غلاما[5]. وأعطى ابن لُقيم العبسيّ داجن خيبر عند فتحها[6]. ووعد النّابغة الجعديّ الجنّة[7]، وكان خفاف بن ندبة ردفه عند سفره[8]. أما من وفد عليه من الشّعراء في قبائلهم أو فرادى فقد كان يأمر لهم بجوائز سنيّة ويكتب لهم كتبا تضمن لهم سعة العيش وتضمن لهم إمارة القوم أحيانا مثلما هو شأن قردة بن نفاثة السّلولي الذي أمّره على بني سلول[9]. والحقيقة أن أغلب هؤلاء الشّعراء الوافدين قد نظروا إلى محمّد نظرتهم إلى سادة العرب وأغنيائهم، واحتوت قصائدهم على «إيجاب الحقوق» بذكر ما لاقوه من عنَت في رحلاتهم إليه. ولعلّ قول قرّة بن هبيرة (الطّويل):

---

(1) الأصفهاني: الأغاني، ج17، ص92-93، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة،ج4 ص91.كذلك ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشّعراء، ص ص 153-155.

(2) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج6، ص487، كذلك البلاذري: أنساب الأشراف، ج13، ص442.

(3) ابن سيّد النّاس: منح المدح، ص278، كذلك ابن حبيب: المحبّر، ص473، كذلك ونّاس بلهادي: المؤلّفة قلوبهم، دراسة تاريخيّة تحليليّة من خلال كتب التّفسير (بحث ماجستير 2013-2014) نسخة مرقونة بكلية الآداب بسوسة. انظر خاصة الجدول ص ص 36-37.

(4) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج4، ص ص 455-459، كذلك البغدادي (عبد القادر بن عمر): خزانة الأدب، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه محمّد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج2، ص43، كذلك الأصفهاني (أبو نعيم): منتخب من كتاب الشّعراء، ص ص 46-47.

(5) لبيد بن ربيعة: الدّيوان، ص56.

(6) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص198، كذلك ابن سيّد النّاس: منح المدح، ص286، كذلك: ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج1، ص148. وقد لقّب بلقيم الدجاج، وذلك لقوله:

جرت بأبطحها الذّيول فلم تدعْ ... إلا الدّجاج يصيح بالأسحار

انظر كذلك العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج5، ص510.

(7) ابن رشيق: العمدة، ج1، ص66، كذلك المرزباني: معجم الشّعراء، ص237.

(8) ابن سعد: الطّبقات، ج5، ص164، كذلك ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج1، ص329.

(9) المرزباني: معجم الشّعراء، ص269.

حَباهـا رسـولُ الله إذْ نَـزَلَـتْ بـه فأمْكنهـا مِـن نائـلٍ غيـر مفقَـدِ
فأضحَتْ بروضِ الخُضْرِ وهي حثيثةٌ وقد أُنجِحتْ حاجاتُها من محمّدِ[1]

كفيل بتبيان ذلك. ويتردّد في شعر هؤلاء الشّعراء ذكر الرّحلة وإنضاء الرّاحلة في سبيل الوقوف بين يديْ الممدوح الجديد[2]. ولكنّ ذلك لا يعني أنّ جميع الشعراء الموالين قد سلكوا هذا المسلك، فالعبّاس بن مرداس مثلا لم يمدح النبيّ البتة، كما أنّ عددا من الشعراء المتألّهين قد تلكّؤوا في الإيمان بالنبيّ شأن لبيد بن ربيعة وصرمة بن أبي أنس[3].

ونظنّ أنّ خبر الأعشى، إن صحّ، يتنزّل في هذا السّياق: «وقالوا: إنّ خروجه يريد النّبيّ ﷺ في صلح الحديبيّة فسأله أبو سفيان بن حرب عن وجهه الذي يريد فقال: أريد محمّدا، فقال أبو سفيان: إنّه يحرّم عليك الخمر والزّنا والقمار، فقال: أما الزّنا فقد تركني ولم أتركه، وأمّا الخمر فقد قضيت منها وطرا، وأمّا القمار فلعلّي أصيب منه خلَفا. قال: فهل لك إلى خير؟ قال: وما هو؟ قال: بيننا وبينه هدنة، فترجع عامك هذا وتأخذ مائة ناقة حمراء، فإنْ ظهر أتيتَه وإن ظفرنا به كنت قد أصبت عوضا من رحلتك...فجمعوا له مائة ناقة حمراء فانصرف»[4]. لقد أعدّ الشّاعر مدحيّة في النّبيّ

---

(1) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج5، ص334، وهو منسوب كذلك إلى ثروان بن فزارة، انظر ابن سعد: الطّبقات، ج6 ص199.

(2) نذكر من ذلك قول ثروان بن فزارة: (الطّويل)

إليك رسول الله خبّت مطيّتي مسافة أرباع تروح وتغتدي

انظر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج1، ص515، وقول زمل بن عمرو العذري: (الطّويل)

إليك رسول الله أعملت نصّها أكلّفها حزنا وقوزا من الرّمل

انظر ابن سيّد النّاس: منح المدح، ص106، وقول عمرو بن سبيع: (الطّويل)

إليك رسول الله أعملت نصّها تجوب الفيافي سملقا بعد سملق

نفسه، ص205 وانظر كذلك ضمن ابن سيّد النّاس: منح المدح، شعر كليب بن أسد الحضرمي وكرز بن علقمة الخزاعي، ص275، وشعر مازن بن الغضوبة، ص309، وشعر النمر بن تولب العكليّ، ص318-319، وانظر ضمن العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، خبر زمل بن عمرو، ج 2، ص469، وخبر قطن بن حارثة العليمي، ج5، ص341.

(3) راجع على التوالي الأصفهاني: الأغاني، ج17، ص63 وابن سيد النّاس: منح المدح، ص234.

(4) ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج1 ص250. كذلك البغدادي(عبد القادر):خزانة الأدب، ج1، ص 182. ومع ذلك تروي المصادر المدحيّة التي أعدّها الأعشى لنيل عطاء النّبيّ، انظر الأعشى: الدّيوان، ص ص 135-137.

فصدّته قريش بأنْ جمعت له مالا يعدِل جائزة النّبيّ أو يفوقها: مائة ناقة حمراء. ونحن نعتقد أنّ قصيدة كعب بن زهير في مدح النّبيّ لم تكن سوى استعاضة عن لسان الأعشى بلسان كعب بن زهير. لقد أفشل المكّيون مساعي محمّد في اجتذاب الأعشى إلى بلاطه[1]، فكان كعب بن زهير بديلا له: هو بديل له من جهة المنزلة الشّعريّة خصوصا أنّ كعبا يحظى بإرث أبيه من الشّهرة، وهو بديل له من جهة النصّ الشّعريّ لأنّنا رأينا كعبا يفتتح قصيدته في مدح النّبيّ بـ«بانت سعاد»[2] وهو افتتاح يكاد يكون خاصّا بالأعشى[3]. ونحن نرجّح أنّ قصيدة كعب كانت «معارَضة» على نحو ما لقصيدة الأعشى في مدح هوذة بن علي الحنفيّ لسببين: أوّلهما أنّ الأعشى قد قالها في أخريات حياته[4]، وثانيهما أنّ بني حنيفة في ذلك الوقت -أي منذ السّنة الهجرية السّادسة- قد شكّلوا باليمامة حرَما ونافسوا النّبيّ على النبوّة، نعني تنبّؤ مسلمة بن حبيب الحنفي المعروف بـ«مسيلمة الكذاب»[5]. ولعلّها كانت قصيدة في مدح

(1) وصف ابن رشيق الأعشى بأنّه «أمدح الناس» و«أسْيَرَ الناس شعرا» وأنه «قد جعل الشّعر متجرا»، راجع العمدة، على التوالي ج2، ص800 و884 وج1، ص120. وهي سمات تبرّر رغبة النّبيّ في شعر الأعشى كما تبرّر صرف قريش الأعشى عن النّبيّ بعطايا وفيرة.

(2) كعب بن زهير: الدّيوان، ص ص 109-116، ومطلعها: (البسيط)

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول	متيّم إثرها لم يُجز مكبول

(3) وقفنا في ديوان الأعشى على قصيدتين استهلّهما بـ«بانت سعاد»، الأولى في مدح هوذة بن علي الحنفي ومطلعها (البسيط):

بانت سعاد وأمسى حبلها انقطعا	واحتلّت الغمرَ فالجدّين فالفَرعا

الأعشى، الدّيوان، ص ص 101-111، والثانية في مدح إياس بن قبيصة الطّائي ومطلعها (البسيط):

بانت سعاد وأمسى حبلها رابا	وأحدث النأيُ لي شوقا وأنصابا

الأعشى: الدّيوان، ص ص 361-365.

(4) راجع قوله في البيت الثاني من القصيدة:

وأنكرتني وما كان الذي نكرت	من الحوادث إلا الشّيب والصّلعا

الدّيوان، ص101.

(5) قال القرطبي في معرض تفسير قوله تعالى ﴿...وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَٰنِ...﴾ (الرعد13/ 30): «نزلت في صلح الحديبيّة حين أرادوا أن يكتبوا كتاب الصّلح، فقال النّبيّ ﷺ لعليّ: أكتبْ بسم الله الرّحمان الرّحيم، فقال سهيل بن عمرو والمشركون: ما نعرف الرّحمان إلا صاحب اليمامة، يعنون مسيلمة الكذاب، اكتب باسمك اللهمّ». الجامع لأحكام القرآن، ج9، ص208. وقال ابن إسحاق معلّقا على عبارة «أُولي بَأْسٍ شَدِيدٍ» (الفتح 48/ 16) «عن الزّهري أنّه قال: أولو البأس الشديد حنيفة مع الكذاب، ومعلوم أنّ صلح الحديبيّة وسورة الفتح كانا حوالي السّنة 7 هـ». ونشير إلى أنّ متتغمري وات قد حدد السّنة 8هـ تاريخا لشيوع

مسلمة نبيّ اليمامة بلدة الأعشى[1]. ويبدو أنّ النّبيّ التجأ في الردّ عليها إلى كعب بن زهير واستحثّه بالتّرغيب حينا وبالتّهديد حينا آخر مستخدما في ذلك وساطة أخيه بُجير[2].

ب. الأدوار

إنّ أدوار الشّعراء الموالين للنبيّ لم تخرج عن أدوار شعراء القبائل مدحا وهجاء: حماية الأعراض، والذبّ عن الأحساب، وتخليد المآثر، والإشادة بالذّكر[3]. ولئن كان من الطبيعيّ أن تحضر في هذه الأشعار المعاني الدّينيّة الجديدة التي أسّس عليها النّبيّ دعوته، فإنّنا نلاحظ ضمور هذه المعاني مقارنة بالمعاني التقليديّة التي دأب عليها الشّعراء، وهو أمر تنبّه إليه جلّ الدارسين[4]. وفي مقابل ذلك فلئن اختصّ الشّعراء الوافدون على النّبيّ في قبائلهم أو فرادى بقصائد المدح، فإنّ الشّعراء الملازمين للنبيّ: حسّان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة قد تخصّصوا أو كادوا في الهجاء. ومن ثمّ فإنّ أدوار الشّعراء الموالين للنبيّ قد ضبطها النّبيّ نفسُه حسب رأينا ووجّهها خدمة لمعركته ضدّ المخالفين من مشركين وأهل كتاب. ويتجلّى هذا من خلال الأقوال المأثورة عن النّبيّ في مدح شعر هؤلاء الشّعراء، فقد أُثِر عنه قوله

أمر مسيلمة متنبّئا. انظر:

w.m.watt: art: Musaylima.dans EI2, t VII, p664-665.

أمّا جمال علي الحلاق فقد أرجع بدء نبوّة مسيلمة إلى المرحلة المكّية، انظر: الحلاق (جمال علي): مسلمة الحنفي: قراءة في تاريخ محرّم، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)-بغداد 2009. وتحدّد مصادر السّيرة زمن اتصال وفد حنيفة بالنّبيّ في السنة الهجرية التاسعة (ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص130) أي قريبا من تاريخ زمن إقبال الأعشى على النّبيّ وتراجعه.

(1) نستغرب أن لا نجد في ديوان الأعشى قصيدة في مدح مسلمة أو مسيلمة، وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ للأعشى قصيدة في مدح متنبّئ آخر هو عبهلة العنسي المعروف بالأسود العنسي محذوفة من ديوانه، راجع الحلاق (جمال علي): مسلمة الحنفي: قراءة في تاريخ محرّم، ص42.

(2) راجع الخبر والقصيدة ضمن ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص86-90، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج17، ص91-93.

(3) انظر ابن رشيق: العمدة، ج1، ص89.

(4) راجع مثلا فايز ترحيني: الإسلام والشّعر، ص110-117، كذلك مفيد قميحة: مقدّمة ديوان كعب بن زهير، ص35-36.

عن كعب بن مالك الأنصاري أو عن حسّان: «والذي نفسي بيده لكلامه أشدّ عليهم من وقع النَّبل» أو «أسرع فيهم من السّهم في غلس الظلام»[1].

سنرجئ تناول الإشكاليات التي يثيرها شعر الهجاء إلى الفصل الموالي المتعلّق بحسّان بن ثابت، وسنقصر نظرنا في هذا الإطار على دور طريف من الأدوار التي نهض بها هؤلاء هو دور الدّعاية الحربيّة.

قادتنا قراءة دواوين الثالوث الخزرجي: حسّان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة إلى تشابه لافت في قصائدهم المتعلّقة بفتح مكّة. ويتجلّى هذا التّشابه في استباق فتح مكّة بقصائد تبشّر بهذا الفتح، وهو أمر نعدمه في ما يتعلّق بالأحداث الأخرى التي شهدها الإسلام: بدر وأحد والخندق وإجلاء اليهود. هذا الاستباق ليس مما حدّث به رواة الأخبار ونُقّاد الشّعر فحسب[2]، بل هو كذلك ظاهر بالاستناد إلى نصوص هؤلاء الثلاثة. فقد قال حسان: (الوافر)

عدِمْنا خيلَنا إنْ لم تروها تثيرُ النَّقْعَ موْعِدها كداءُ[3]

وقال ابن رواحة: (الوافر)

عدِمت بنيّتي إنْ لم تروها تثير النَّقْعَ من كنفيْ كداء[4]

وقال كعب بن مالك: (الوافر)

فلا تعجلْ أبا سفيانَ وارْقُبْ جيادَ الخيلِ تَطْلُع من كداء[5]

(1) التّرمذي: السّنن، باب ما جاء في إنشاد الشّعر، ج5، ص140، حديث رقم 2847، كذلك ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص395، انظر كذلك مقدّمة سامي مكّي العاني لديوان كعب بن مالك الأنصاري، ص99-100، كذلك ابن سيّد الناس، منح المدح ص272.

(2) انظر من الأخباريين ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص42، ومن نقّدة الشّعر ابن رشيق الذي ذهب إلى أنّ حسّان تفاءل في همزيّته هذه للنّبيّ بفتح مكّة، راجع العمدة، ج1، ص94.

(3) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص4. وانظر القصيدة كاملة، ص ص 1-10.

(4) عبد الله بن رواحة: الدّيوان، ص155. ونتبّه إلى أنّ ذكر هؤلاء الشّعراء لـ«كداء» (الثنيّة التي سيسلكها جيش المسلمين) قائم على التّعمية لا على الكشف، لسببين: أوّلهما وجود ثنيّتين أعلى مكة: كَداء وكُدى، وثانيهما أن الجيش إنما سلك طرقا أخرى هي أذاخر واللّيط أي أسفل مكّة، راجع ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص31-32 والسّهيلي: الرّوض الأنف، ج4، ص161.

(5) كعب بن مالك: الدّيوان، ص169.

إنّ هذه الأبيات الثلاثة تتّفق على استباق فتح مكّة وهو أمر ظاهر من خلال توعّد المشركين (أو توعّد أبي سفيان) بدخول الخيل مكّة من ثنيّات كداء. ولئن كان من الممكن ردُّ بيت عبد الله بن رواحة لأنّه ورد في ديوانه مفردا، وإرجاع نسبة هذا البيت إليه إلى ظاهرة التّداخل بين شعر هذا الثالوث الإسلاميّ، فإننا لا يمكن أن نردّ بيت كعب بن مالك لأنّه ورد في قصيدة احتوت على تسعة أبيات.

إنّنا لا نميل إلى القول بتنبّؤ هؤلاء الشّعراء بفتح مكّة أو بفألهم الحسن كما دأب على ذلك القدماء[1]، وإنما نرى أنّ ذلك كان من صميم الدّور الذي طلبه النّبيّ منهم. فلا شكّ عندنا في أنّ الصّلح الذي أبرمه النّبيّ مع المكّيين في السنة السّادسة للهجرة (صلح الحديبية) قد كان عقبة كأداء تحُول دون الجنوح إلى الحلّ العسكري، ولا شكّ عندنا كذلك في أنّ وضع النّبيّ العسكري قد تحسّن كثيرا منذ ذلك الصّلح حتّى الفتح: مكّنه فتح خيبر سنة 7هـ من وضع يده على ثروات طائلة اجتذب بها القبائل البدويّة فألّفت سليم يوم الفتح وألّفت مزينة، أي بلغ تعداد مقاتليها إلى جانب النّبيّ ألف مقاتل، وقوّت عنده غزوة مؤتة الأطماع في خيرات الشّام وفي نشر الإسلام خارج جزيرة العرب وهو ما لا يستقيم إذا ما لم تكن مكّة -قلب الجزيرة العربيّة- في صفّه. لقد جرت في النهر مياه كثيرة، وكان على النّبيّ، اعتمادا على شعرائه، تهيئة النّفوس والعقول للانقلاب على الصّلح المبرم مع المكّيين. وممّا يؤكد لدينا هذه القراءة احتواء قصيدة حسّان على التبرّؤ من معاهدات أخرى كان النّبيّ قد أبرمها: (الوافر)

فإمّا تَثْقَفَنّ بنو لؤيّ   جذيمةَ إنّ قتلَهمُ شِفاءُ
أولئك معشرٌ نَصروا علينا   ففي أظفارِنا منهم دِمَاءُ
وحِلْفُ الحَرث بن أبي ضِرارٍ   وحلفُ قريظةَ منّا بَرَاءُ[2]

إنّ قراءة متأنّية للأخبار والقصائد معًا توقفنا على سعي محموم في نقض الصّلح

---

(1) راجع ابن رشيق: العمدة، ج1، ص ص 94-98 (باب من فأل الشّعر وطيرته)، وقد عدّ قصيدة حسّان المذكورة من باب الفأل الحسن، ص94.

(2) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص9.

مارسه النّبيّ عن طريق شعرائه. نمثّل لما نذهب إليه بقصائد حسّان في التّضريب بين بطون قريش: من ذلك قصيدته في تحريض المطيّبين على الأحلاف متّخذا من ذكر مقتل أبي أزيهر الدّوسي[1] ومن ذكر سرقة غزال الكعبة[2] وقودا لإثارة النّعرات بينهم، ونمثّل له كذلك بقصيدته في استغلال مقتل رجل[3] من بني كعب من خزاعة (أحلاف النّبيّ) لإعلان نقض صلح الحديبيّة المعقود بين النّبيّ وبين سهيل بن عمرو:(الطويل)

وغِبْنـا فلـم نشـهَدْ ببطحـاء مكّـةَ	رجـالَ بني كَعْـبٍ تُحَـــزُّ رِقابُها
بأيْدي رجالٍ لم يسـلُّوا سـيوفَهم	بحـقٍّ وقتلَـى لـم تجـــنّ ثيابها
فيا ليت شـعري هل تنالنّ نُصْرَتي	سـهيل بن عمرو وخزُها وعقابُها
وصفوان عوْد حزّ من شـفر إسْـته	فهـذا أوانُ الحـرب شُـدّ عُصابُها
فـلا تأمننّـا يـا ابـــنَ أمّ مجالـدٍ	إذا لقِحَـتْ حـربٌ وأعصـل نابُها
ولـو شـهدَ البطحـاءَ منّـا عصابةٌ	لهـانَ علـينا يـوم ذاك ضِرابُها[4]

إنّ تهويل الحادثة: «رجال بني كعب تحزّ رقابها»، وذكر ممثّل قريش في الصّلح: سهيل بن عمرو، وذكر قادة قريش: صفوان بن أميّة وعكرمة بن أبي جهل (ابن أمّ مجالد)، والإعلان الصّريح عن نقض الصّلح: «فلا تأمننّا...إذا لقحت حرب»، كلّ ذلك غايته التفصّي من صلح الحديبيّة ونشر ذلك بين العرب. ولا نعتقد أنّ النّبيّ يمكنه أنْ يجد بوق دعاية لهذا الأمر أفضل من الشّعر وأبعد مرمى.

فضلا عن الدّعاية الحربيّة، فإنّ هؤلاء الشّعراء قد قاموا كذلك بأدوار فعليّة أخرى لعلّ أطرفها ما تذكره كتب الأخبار من استعانة النّبيّ بهم لإنفاذ بعض أوامره

(1) نفسه، شرح البرقوقي، ص ص 74-75، كذلك ص ص 162-163. ومعلوم أنّ أبا أزيهر كان صهر أبي سفيان بن حرب وقد قتله هشام بن الوليد بن المغيرة المخزوميّ.

(2) نفسه، ص ص 47-52.

(3) تذكر مدوّنة السّيرة مقتل رجل واحد، وتذهب إلى أنّ جريرة قريش أنها رفدت بني بكر بالسّلاح، فكان النّبيّ في حِلّ من الصّلح رغم مساعي أبي سفيان في تمتينه، راجع مثلا ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص ص 20-25.

(4) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص ص41-44 وانظر له قصيدة أخرى ضمن حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، دار صادر، بيروت، ط1، 2006، ج1، ص386.

أو مخطّطاته، فقد جاء عن ابن سيرين قوله: «بلغني أن دوْسا إنّما أسلمت فرقا من قول كعب بن مالك: (الوافر)

قضيْنا من تهامة كلَّ رَيْبٍ ... وخيبرَ ثم أجمَمْنا السّيوفَا
نُخيِّرها ولو نطقتْ لقالتْ ... قواطعُهنّ دوْسًا أو ثقيفَا

فقالت دوس: انطلقوا فخذوا لأنفسكم لا ينزل بكم ما نزل بثقيف»[1].

وجاء عن ابن سعد أنّ قوما من مزينة أسلموا خوفا من هجاء حسّان[2]، وأن النّبيّ هدّد عمّه العبّاس -حين تلكّأ في دفع الفدية بعد أسره في بدر- بحسّان بن ثابت فدفعها كاملة[3]. وجاء عن الزبير أنّ الحارث بن عوف دفع ديّة رجل مسلم خوفا من هجاء حسّان وعاذ بالنّبيّ من لسان شاعره[4].

4. الشّعراء المعارضون

لم يتعرّض شعر من أشعار القدماء إلى الاستبعاد والتّحريف والحذف مثلما تعرّض له الشّعر المعارض للنبيّ، ولم يتعرّض شعراء إلى التّهميش مثلما تعرّض

(1) ابن عبد البرّ: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص1042، كذلك العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج5، ص 457، كذلك ابن سيّد الناس: منح المدح، ص270. وراجع القصيدة كاملة ضمن ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص72-73، وراجع القصيدة كذلك ضمن كعب بن مالك الأنصاري: الدّيوان، ص ص 234-237.

(2) ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص ص 252-253: «ثم إنّ خزاعيا خرج على قومه فلم يجدهم كما ظنّ فأقام، فدعا رسول الله ﷺ حسّان بن ثابت فقال: اذكر خزاعيّا ولا تهجه، فقال حسّان بن ثابت: (الوافر)

ألا أبلغ خزاعيا رسولا ... بأنّ الذمَّ يغسله الوفاءُ
وأنّك خيرُ عثمان بن عمرو ... وأسناها إذا ذُكر السّناءُ
وبايعتَ الرّسول وكان خيرًا ... إلى خيرٍ وأدّاك الثّراءُ
فما يُعجزْك أو ما لا تُطِقْه ... من الأشياء لا تعجز عداءُ

قال: وعداء بطنه الذي هو منه. قال: فقام خزاعي فقال: يا قوم، قد خصّكم شاعر الرّجل، فأنشدكم الله، قالوا: فإنّا لا ننبو عليك، قال: وأسلموا ووفدوا على النّبيّ...»، انظر كذلك العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج2، ص ص 237-238، كذلك ابن سيد الناس: منح المدح، ص82-83.

(3) ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص13.

(4) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج1، ص683. وقد يكون الحارث بن عوف قد رفض تزويج ابنته من النّبيّ مدّعيا برصَها ثم عاذ بالنّبيّ من لسان شاعره حينَ انكشف الأمر.

الشّعراء المعادون لمحمّد. ولئن كنا نعدّ ذلك التّحريف والحذف وذلك الاستبعاد والتّهميش عائقا دون فهم طبيعة الصّراع وأدواته وتفاصيله، بل عائقا دون فهم نصوص القرآن والسّيرة النبويّة نظرا لغياب النّصوص الأخرى المحاورة، فإننا نعدّ ما تعرّض له الشّعر المعارض أمرا خاضعا لسنّة من سنن كتابة التاريخ: أنْ يعمد الغالب إلى إخراس صوت المغلوب وإعدام نصوصه. ونحن نعتقد أن الشّعر المعارض كان على رأس النّصوص التي حاورها القرآن وردّ عليها النّبيّ وذلك نظرا لما كان يتمتّع به الشّعر من رواج. ومن ثمّ فإنّ تهميشه كان أشدّ من تهميش النّصوص الأخرى المعارضة. وقد قادنا استقراء المصادر إلى استخراج سمتيْن غلبتا على تعامل النّبيّ مع الشّعراء المعارضين: تتعلّق السّمة الأولى بالشّعراء أنفسِهم: اغتيال الشّعراء، وتتعلّق السّمة الثانية بشعرهم: إعدام الشّعر المعارض.

أ. اغتيال الشّعراء المعارضين

أحصى باحث معاصر أحد عشر شاعرا ممّن أهدر النّبيّ دماءهم، وقد قُتل منهم سبعة هم: أبو عفك، وعبد الله بن خطل، ومقيس بن صبابة، وأبو عزّة الجمحي، وعصماء بنت مروان، وكعب بن الأشرف، وأبو رافع سلام بن أبي الحقيق. ونجا من القتل منهم أربعة هم هبيرة بن أبي وهب، وأسيد بن أبي أناس، وكعب بن زهير، والحارث بن هشام بن المغيرة[1]. ويمكن أن نضيف إلى هذه القائمة أنس بن زنيم وأبا سفيان بن الحارث[2] وعبد الله بن الزّبعرى[3] وفرتنى وقريبة قينتيْ ابن خطل لأنّهما كانتا «تغنّيان بهجاء رسول الله»[4] وهبّار بن الأسود الذي أمر النّبيّ بحرقه ثم عفا عنه[5] وذباب بن فاتك الضبّي[6]. وقد قاد هذا العددُ المرتفع من الشّعراء الذين

---

(1) سامي مكّي العاني: الإسلام والشّعر، ص ص 57-62.

(2) البلاذري: أنساب الأشراف، ج1، ص458 و460-461، وانظر قائمة في المهدورة دماؤهم عند فتح مكّة ج1، ص ص 453-461.

(3) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص86.

(4) البلاذري: أنساب الأشراف، ج1، ص456-457، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص33-34.

(5) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج6، ص411-414.

(6) نفسه، ج2، ص335-336.

أهدر النّبيّ دماءهم الباحثَ نفسه إلى محاولة تبرير الظّاهرة بالقول: «لم تكن جريمتهم قول الشّعر المناوئ للإسلام فحسب، بل مواقفهم العدائيّة من الدّعوة، وممارستهم لها بكلّ الوسائل، مع ارتداد بعضهم إلى الكفر بعد الإسلام، أو ارتكاب جريمة القتل من قبل البعض الآخر»[1]. والحقيقة أنّ الاغتيال أو التّهديد بالاغتيال لم يكن ناجما سوى عن «جريمة قول الشّعر المناوئ للإسلام»، ذلك أن جريرة الارتداد عن الإسلام وجريرة القتل لا تتعلّق في هذه القائمة المذكورة سوى بثلاثة شعراء هم: عبد الله بن خطل، ومقيس بن صبابة، وأبو عزّة الجمحي. وهَبْ أنّهم ارتدّوا، فلِمَ لمْ يعف النّبيّ عنهم وقد عفا عن عبد الله بن سعد بن أبي سرح[2]؟ ولا نظن أنّ تبرير هذه الظّاهرة بـ«مواقفهم العدائيّة من الدّعوة، وممارستهم لها بكلّ الوسائل» يصمد أمام الوقائع: لقد عفا النّبيّ عن أشدّ المعارضين ضراوة من غير الشّعراء، بل تألّف قلوب بعضهم بغنائم هوازن ولمّا يسلموا[3]، وأمّن من دخل ديارهم: لقد عفا عن أبي سفيان سيّد قريش وعدوّ الإسلام، وعفا عن وحشيّ عبد قريش وقاتل حمزة. ليست المرتبة الاجتماعية إذن ولا السّابقة في العداوة ولا الردّة ولا جريمة القتل سببا في إهدار دم المعارضين من الشّعراء. لقد أُهدرت دماؤهم لأنهم كانوا شعراء معارضين. ونعتقد أنّ أخبار إهدار دماء بعض هؤلاء الشّعراء كفيلة بتبيان ما ذهبنا إليه:

- اغتيال كعب بن الأشرف: «ثمّ سريّة قتل كعب بن الأشرف اليهودي، وذلك لأربع عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الأوّل على رأس خمسة وعشرين شهرا من مهاجر رسول الله ﷺ، وكان سبب قتله أنّه كان رجلا شاعرا يهجو النّبيّ وأصحابه ويحرّض عليهم ويؤذيهم، فلمّا كانت وقعة بدر كبت وذلّ وقال: بطن الأرض خير من ظهرها اليوم، فخرج حتّى قدم مكّة فبكى قتلى قريش

(1) سامي مكي العاني: الإسلام والشّعر، ص 57، ونشير إلى تعمّد باحثين آخرين إهمال ذكر مقتل هؤلاء الشّعراء، راجع مثلا: فايز ترحيني: الإسلام والشّعر، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990، فصل: الشّعر المناهض للإسلام، ص ص 185-196.

(2) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص33.

(3) ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص ص 231-232.

وحرّضهم بالشّعر. ثم قدم المدينة فقال رسول الله ﷺ: اللهم اكفني ابن الأشرف بما شئت في إعلانه الشرّ وقوله الأشعار، وقال أيضا: مَن لي بابن الأشرف فقد آذاني؟ فقال محمّد بن مسلمة: أنا به يا رسول الله وأنا أقتله، فقال: افعل. واجتمع محمّد بن مسلمة ونفر من الأوس.... نزل إليهم(ابن الأشرف) فحادثوه ساعة حتّى انبسط إليهم وأنس بهم ثم أدخل أبو نائلة يده في شعره وأخذ بقرون رأسه وقال: اقتلوا عدوّ الله فضربوه بأسيافهم ثم انتهوا إلى رسول الله ﷺ فقال: أفلحت الوجوه، فقالوا: ووجهك يا رسول الله، ورموا برأسه بين يديه فحمد الله على قتله»[1].

- اغتيال عصماء بنت مروان: «ثم سريّة عمير بن عدي بن خرشة الخطمي إلى عصماء بنت مروان من بني أميّة بن زيد لخمس ليال بقين من شهر رمضان على رأس تسعة عشر شهرا من مهاجر رسول الله ﷺ، وكانت عصماء عند يزيد بن زيد بن حصن الخطمي، وكانت تعيب الإسلام وتؤذي النّبيّ وتحرض عليه وتقول الشّعر، فجاءها عمير بن عدي في جوف الليل حتّى دخل عليها بيتها وحولها نفر من ولدها نيام منهم من ترضعه في صدرها، فجسّها بيده، وكان ضرير البصر، ونحّى الصبيّ عنها ووضع سيفه على صدرها حتّى أنفذه من ظهرها ثم صلّى الصّبح مع النّبيّ بالمدينة فقال له رسول الله ﷺ: أقتلتَ ابنة مروان؟ قال: نعم، فهل عليّ في ذلك من شيء؟ فقال: لا ينتطح فيها عنزان»[2].

---

(1) نفسه، ج2، ص ص 28-30،، كذلك مسلم: الصّحيح، باب قتل كعب بن الأشرف طاغوت اليهود، ضمن كتاب الجهاد والسّير، حديث رقم4556، كذلك البلاذري: أنساب الأشراف، ج1، ص480، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص ص 29-30، كذلك ابن حبيب: المحبّر، ص282، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج22، ص137-139. وقد ذكر شعراء المسلمين أن النّبيّ قد «دسّ» إلى كعب بن الأشرف من يغتاله، راجع مثلا: كعب بن مالك: الدّيوان، ص110 و204. ويذهب القدماء إلى أنّ الآية: ﴿ولَتَسْمعنّ مِن الذين أُوتوا الكتابَ مِنْ قَبْلِكم ومِنَ الذين أشْرَكُوا أذًى كَثِيرا﴾ (آل عمران 3/ 186) قد «نزلت في كعب بن الأشرف وذلك أنّه كان يهجو رسول الله ويتشبّب بنساء المسلمين»، راجع مثلا: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج4، ص ص 250-251، كذلك القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص193. وذكر ابن سلام أنّه «شبّب بنساء النّبيّ»، طبقات فحول الشّعراء، ص107.

(2) ابن سعد: الطّبقات، ج2، ص25، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص ص169-170، كذلك البلاذري: أنساب الأشراف، ج1، ص479 كذلك ابن حبيب: المحبّر، ص283. وقد أشار ابن حبيب إلى

وقد لقي أبو عفك المصير نفسه: كان شيخا هرما قتله سالم بن عمير وهو نائم[1]، وكذلك كان مصير أم قرفة فاطمة بنت ربيعة: «عمد قيس بن المحسّر إلى أمّ قرفة، وهي عجوز كبيرة، فقتلها قتلا عنيفا: ربط بين رجليْها حبلا ثم ربطها بين بعيرين ثم زجرهما فذهبا فقطّعاها»[2]، وقُتل عبد الله بن خطل وهو متعلّق بأستار الكعبة[3]، وقُتلت قينتناه أو قُتلت إحداهما وهربت الأخرى[4]، وقُتل مقيس بن صبابة[5]، وقُتل أبو عزّة الجمحي وهو أسير بعد أن عاد لنصرة قريش بلسانه في أحد[6]، وقُتل أبو رافع سلام بن أبي الحقيق[7]. ويبدو لنا أنّ أمر استئصال الشّعراء المعارضين قد شاع عصر محمّد، دلّنا على ذلك سلوك هؤلاء الشّعراء أنفسهم: أنْ يعمد عبد الله بن خطل إلى الكعبة يتعلّق بأستارها في يوم أمان، أو أنْ يهرب بقية الشّعراء على وجوههم. جاء في السّيرة النبويّة أنّ بجيرا بن زهير قد كتب إلى أخيه كعب بن زهير يخبره «أنّ رسول الله قتل رجالا بمكّة ممّن كان يهجوه ويؤذيه، وأنّ من بقي من شعراء قريش

سبب قتلها بالقول: «وكانت تهجو المسلمين فتؤذيهم».

(1) نفسه، ج2، ص25-26، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص169، كذلك البلاذري: أنساب الأشراف، ج1، ص479 – 480.

(2) نفسه، ج2، ص87، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص ص157-158. ويضيف ابن حبيب: «وأمر رسول الله برأسها فدير به في المدينة... وكانت منيعة تؤلّب على رسول الله»، المحبّر، ص490. ولئن كانت المصادر متكتّمة عن سبب هذا المصير فإنّنا نرجّح أنّها كانت ممّن يهجو النّبيّ بالأشعار ويغنّي بذلك (تؤلّب). ولعلّ غرابة ما فعله النّبيّ بابنتها المسبيّة: «استوهب النّبيّ ابنتها من سلمة بن الأكوع فأهداها لخاله حزن بن أبي وهب وهي مشركة وهو يومئذ مشرك فولدت له ابنه عبد الرحمان» (العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج4، ص250) دليل على ضيق النّبيّ بما كانت هذه السبيّة تحفظ من هجاء وتؤدّي من غناء.

(3) البلاذري: أنساب الأشراف، ج1، ص456-457، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص33-34.

(4) نفسه، ج1 ص457، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص34.

(5) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4 ص34 وقد برّر النّبيّ قتله بأنّ المؤمن لا يلدغ من جحر مرّتين. وانظر خبر استعانة قريش بلسانه ضمن المصدر نفسه، ج3، ص168، كذلك ابن سعد: الطّبقات، ج5 ص ص 127-128.

(6) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص ص 62 – 63 وانظر بعض شعره ضمن المصدر نفسه، ج3، ص34.

(7) ابن سعد: الطّبقات، ج2، ص ص 87-88، كذلك ابن سلام: طبقات فحول الشّعراء، ص ص 106-110. وقد جمع حسّان بن ثابت بين قتل ابن الحقيق وقتل كعب بن الأشرف جمعا دالّا فقال: (الكامل)

لله درّ عصابةٍ لاقيتَهم ... يا ابن الحُقيق وأنتَ يا ابنَ الأشرفِ
يسْرُون بالبِيضِ الرّقاق إليكمُ ... مرَحا كأُسْدٍ في عرينٍ مغرفِ

الدّيوان، شرح البرقوقي، ص273.

ابن الزّبعرى وهبيرة بن أبي وهب قد هربوا (كذا) في كلّ وجه»[1]. ومن أمارات شيوع ظاهرة تتبّع الشّعراء بالاستئصال قول كعب بن زهير في قصيدته التي نال بها الأمان: (البسيط)

يسْعَى الوُشَاةُ بِجَنْبَيْهَا وقولُهُمُ   إنّك يا ابن أبي سلمى لمقتولُ[2]

وقوله: (الطّويل)

تَعَلّمْ رسولَ الله أنّكَ مُدرِكِي   وأنّ وَعِيدًا منكَ كالأخذِ باليدِ[3]

إنّ استعراض أخبار اغتيال هؤلاء الشّعراء، والوقوف على عُنف الاغتيال، والتّفكير في أمر اغتيال الشّيوخ والنّساء من الشّعراء رغم أنّه أمر يتعارض مع أخلاقيات الحرب التي انتهجها النّبيّ[4]، والقول باغتيال الجنّ المؤمنين للشّياطين من الشّعراء ممّن كان يُغري بالنّبيّ ويحرّض عليه[5]، كلّ ذلك يدعونا إلى إقرار نزعة أساسيّة في سلوك النّبيّ إزاء الشّعراء المعارضين هي نزعة الاستئصال. وهي نزعة يغذّيها ضيق النّبيّ بهذا الشّعر المعارض. ويدعونا كلّ ذلك إلى ترجيح شيوع هذا الشّعر حتّى سارت به الرّكبان وازدانت به المجالس، وإلى ترجيح احتواء هذا الشّعر على مطاعن في النبوّة ومثالب في النّبيّ لم يقدر النّبيّ على تحمّلها. فإذا أضفنا إلى ذلك أنّ هذه المطاعن صادرة عن أرباب الكلام في جزيرة العرب وقتها، وأنّ النّبيّ قد طرح نفسه ربّا للكلام بفضل الوحي، وطرح نصّه بديلا للشّعر ومهيمنا عليه أمكن لنا أن نتفهّم سيرته في الشّعراء بالاستئصال حينا وبالاستمالة حينا آخر.

---

(1) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص86، كذلك ابن رشيق: العمدة، ج1، ص15.

(2) كعب بن زهير: الدّيوان، ص114.

(3) نفسه، ص56. وقد مال بعض المُحدَثين في تبرير تهديد كعب بن زهير بالقتل إلى افتراض انكشاف أمر مكيدة دبّرها كعب لقتل النّبيّ. انظر طه حسين: حديث الأربعاء، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2014، ج1، ص ص 124-125. وهو افتراض نرى أنّه محض خيال.

(4) راجع خبر إلصاق رجل يهوديّ صفة الغدر بالنّبيّ في مجلس معاوية ضمن البلاذري: أنساب الأشراف، ج5، ص166، كذلك القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج8، ص53، وكذلك شعر سماك اليهودي يعترض على إحراق النّخل وإهلاك الزّرع، ضمن القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج18، ص6.

(5) انظر خبر سمحج الجنّيّ الذي قتل الشّيطان مسعر لأنّه كان ينشد في مكّة شعرا في هجاء النّبيّ وفي التحريض عليه، ضمن العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج3، ص148.

ب. إعدام الشّعر المعارض

يقف الناظر في المصادر القديمة على تنوّعها على خصيصة قارّة هي محاصرة الشّعر المعارض. وقد تمّ هذا الحصار بطرق ثلاث في رأينا هي التّحوير والحذف والتّغييب الكلّيّ.

أمّا التّحوير فنعني به إبدال كلمة أو أكثر من القصائد المنسوبة إلى الشّعراء المعارضين. ويمكن أن نمثّل له بقصيدة كعب بن زهير في لوم أخيه بجير على اتّباع محمّد. قال كعب: (الطّويل)

ألا أبْلِغـا عنّـي بجيـرًا رسـالةً ... فهل لك فيما قلت ويحك هل لَكَا؟

فبيِّـنْ لنـا إنْ كُنْـتَ لسـتَ بفاعلٍ ... علـى أيّ شـيءٍ غير ذلـك دلّكَا؟

علـى خُلُـقٍ لـم أُلْـفِ يومـا أبًا له ... عليـه ومـا تلفـي عليـه أبًـا لـكَا

فإنْ أنت لـم تفعلْ فلسـتُ بآسـفٍ ... ولا قائـلٍ إمّـا عثـرتَ: لعـا لـكَا

سـقاكَ بهـا المأمـونُ كأسًـا رَوِيّةً ... فأنهلـك المأمون منهـا وعلّكَا[1]

فضلا عن سمات التّغيير الكثيرة اللاحقة بالقصيدة حتّى شوّهتها وأفقدتها طلاوة الشّعر، فإننا نودّ الوقوف على البيت الأخير: «سقاك بها المأمون كأسا رويّة فأنهلك المأمون منها وعلّكا» لنتساءل: كيف يمكن لكعب أن يصف النّبيّ بـ«المأمون» والحال أنّه من معارضيه؟ وكيف له أن يصفه بالمأمون والحال أنه يقرّع أخاه بجيرا على إيمانه به؟ ثمّ إنّ الرّوايات المختلفة لكلمة «المأمون» في المصادر: «سقاك بها المأمور»[2]، «سقاك أبو بكر»[3]، والتّعليقات المختلفة عليها[4]، تجعلنا نميل إلى أنها قد حلّت محلّ كلمة أخرى لعلّها «المجنون». ولا شكّ في أن ضيق النّبيّ إزاء وصفه بالمجنون كان مفرطا.

(1) راجع مثلا ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص86، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج17، ص91-92. والطّريف أن أبا سعيد السكّري أهمل هذه الأبيات في ديوان كعب، وكذلك فعل المحقّق، انظر: كعب بن زهير: الديوان.

(2) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص87.

(3) الأصفهاني: الأغاني، ج17، ص92.

(4) «قال رسول الله لمّا سمع «سقاك بها المأمون»: صدق، وإنّه لكذوب، أنا المأمون»، ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص87.

وممّا يشجّعنا على ما نذهب إليه قول ابن هشام في التّعليق على أبيات الحارث بن هشام في بدر: «أبدلنا من هذه القصيدة كلمتين ممّا روى ابن إسحاق، وهما «الفخر» في آخر البيت، و«فما الحليم» في أوّل البيت، لأنّه نال فيهما من النّبيّ»[1]. وليست هذه هي الحالة الوحيدة التي وقفنا فيها على تحوير الشّعر المعارض للنبيّ. فأنت حين تقرأ بعض أشعار ابن الزّبعرى تجد بدل هجاء المسلمين مدحا لهم، ونمثّل لذلك بقوله في غزوة الخندق: (الكامل)

شـهرًا وعَشْـرًا قاهريـن محمّـدا وصِحَابه في الحرب خيرُ صِحَابِ[2]

وبقوله في غزوة أُحد: (الطّويل)

ولولا علوُّ الشِّعب غادرن أحمدا ولكنْ علا والسّـمهريُّ شَـرُوعُ[3]

وقد سعى هذا التّحوير إلى قلب الهجاء مدحا، ولعلّ أجلى صوره البيتُ المنسوب إلى قتيلة بنت الحارث إثر قتل النبيّ أخيها النّضر بن الحارث وهو في الأسر، قالت: (الكامل)

أمحمّـد يـا خيـرَ ضـنءٍ كريمـةٍ في قومها والفحْلُ فَحْلٌ مُعْرِقُ[4]!

أمّا الحذف فقد صرّح به القدماء حينا وتغافلوا عن التّصريح به أحيانا، فابن هشام مؤلّف السّيرة النبويّة قد صرّح بالحذف فقال عقب إيراد قصيدة أميّة بن أبي الصّلت

(1) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص7، والبيتان هما: (الطويل)

فيـالَ لـؤي ذبّبـوا عـن حريمكـم وآلهـة لا تتركوهـا لـذي الفخـرِ
فمَـا لِحليـم قـد أراد هلاكَـكـم فـلا تعـذروه آل غالـب مـن عُـذرِ

(2) نفسه، ج3، ص148، وراجع كذلك عبد الله بن الزبعرى: الدّيوان، ص ص29-30. ونلاحظ أنّ محقق الدّيوان تفطّن إلى ذلك التبديل، راجع مقدّمة المحقق، ص16. ولا شكّ عندنا في أنّ قصيدة ابن الزّبعرى أطول ممّا هي عليه وأنكى، ولعلّ رد حسّان بن ثابت وكعب بن مالك عليها دليل على ما نذهب إليه. راجع السّيرة النّبويّة، ج3، ص ص 148-149.

(3) ابن الزّبعرى: الدّيوان، ص39، والأمر نفسه في قصيدة عتيبة بن مرداس التّميمي يوم حنين: شهد حنينا مع المشركين أمّا قصيدته فجلّها مدح للمسلمين؟ راجع العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج5، ص93-94.

(4) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص22.

الثقفي: «تركنا منها بيتين نال فيهما من أصحاب رسول الله ﷺ»[1]. ويمكن أن نعدّ المقطوعات الشّعريّة المنسوبة إلى كعب بن الأشرف[2] وإلى أبي عفك[3] وإلى عصماء بنت مروان[4] من الشّعر الذي حذفت منه أبيات كثيرة. إنّ قصر هذه المقطوعات من جهة، والمصير الفاجع الذي لاقاه الشّعراء المعارضون بسبب شعرهم من جهة ثانية، يدفعنا إلى ترجيح حذف المقاطع المحرجة للمسلمين. ولعلّ اكتفاء ابن سلام في ذكر شعراء اليهود بمقاطع من شعرهم في الفخر دون الهجاء دليل على هذا الحذف[5]. وتنسحب هذه الملاحظة نفسها على شعر الشّعراء المكّيين المعارضين، فقصائد شعراء النّبيّ أطول من قصائد الشّعراء المكّيين المعارضين، والحال أنها من باب النّقائض[6]. ونحن نعثر في الشّعر المناصر للنبيّ على أثر هذا الحذف، دليلنا على ذلك مثلا قول كعب بن مالك في الردّ على ابن الزّبعرى: (المتقارب)

تبجّستَ تهجُو رسولَ المليـــ ... ـك قاتلك الله جِلْفًا لَعِينَا
تقول الخَنَا ثمّ ترْمِـــي به ... نقيَّ الثّياب تقيًّا أمــينَا[7]

فهذان البيتان يؤكّدان أنّ ابن الزّبعرى قد تفجّرت قريحته الشّعريّة فسالت هجاء قائما على رمي النّبيّ بالخنا، بيْد أنّنا لا نعثر في ما أُثر عن ابن الزّبعرى من هجاء على قول فاحش في النّبيّ.

وأما التّغييب الكلّيّ فيمكن أن نستدلّ عليه بقول ابن هشام: «ثمّ رجع كعب بن

(1) نفسه، السّيرة النّبويّة، ج3، ص17.
(2) نفسه، ج3، ص28-29. وقد احتوت المقطوعة الأولى على أحد عشر بيتا، واحتوت المقطوعة الثانية على ستة أبيات.
(3) نفسه، ج4، ص169. وقد احتوت المقطوعة الوحيدة على خمسة أبيات.
(4) نفسه، ج4، ص169-170. وقد احتوت المقطوعة الوحيدة على أربعة أبيات.
(5) ابن سلام: طبقات فحول الشّعراء، ص ص 106-110. وقد ذكر من شعراء اليهود السموأل والربيع بن أبي الحقيق وكعب بن الأشرف وشريح بن عمران وشعبة بن غريض وأبا قيس بن رفاعة وأبا الذّيّال ودرهم بن زيد.
(6) قارن مثلا بين أشعار شعراء المسلمين وأشعار شعراء قريش إثر معركة بدر، ضمن ابن هشام: السّيرة النبوية، ج3، ص ص 6-22.
(7) كعب بن مالك: الدّيوان، ص277.

الأشرف إلى المدينة فشبّب بنساء المسلمين حتّى آذاهم، فقال رسول الله ﷺ: «من لي بابن الأشرف؟...»[1] لكنّه لم يذكر القصيدة في خبره. ويمكن الاستدلال عليه أيضا بذهاب المفسّرين إلى أنّ الآية ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا﴾ (آل عمران 3/ 186) قد «نزلت في كعب بن الأشرف وذلك أنّه كان يهجو رسول الله ويتشبّب بنساء المسلمين»[2]، لكنّهم لا يذكرون من شعره هجاء ولا أذى ولا تشبيبا بنساء المسلمين. ونرجّح أنْ يكون مما هجا به النّبيّ أنّه صُنيْبر (منقطع عن أهله) أبيْتر (لا عقب له من الذّكور)، ونرجّح كذلك أنّ سورة الكوثر 108 نزلت في الردّ عليه[3]. وممّا يلفت النّظر أيضا أنّ شعر اليهود الذي حُفظ لا أثر للنزعة الدّينيّة فيه، ونحن نعتقد أنّه من غير الممكن أن يتصدّى هؤلاء الشّعراء إلى الدّعوة المحمّدية دون أن يعرضوا في شعرهم عقائدَهم ودون أن يردّوا على عقائد المسلمين وعلى نصوص القرآن التي تعرّضت لتاريخ اليهود ولديانتهم. وتزداد هذه المفارقة عمقا حين تصف مدوّنة السّيرة النبويّة ابن الأشرف وابن الحقيق بأنّهما من أحبار اليهود وعلمائهم في المدينة زمن النّبيّ[4].

لقد دفعت مظاهر التّحوير والحذف والتّغييب الكلّي أحد الدّارسين إلى القول: «نختم قولنا حول الشّعر المناهض للإسلام أنه تعرّض للإهمال فالنّسيان والضّياع، وهذا أمر طبيعيّ... وكان الشّعر الذي حُفظ مبرّأ من الإساءة إلى الدّين الإسلاميّ تقريبا، ومقتصرا على الأمور العامّة في تهاجي الشّعراء»[5]. ولئن كنّا نوافق على هذا القول فإنّنا نودّ تدقيق أمر يهمّ علاقة النّبيّ بالشّعراء من معارضيه مفاده أن تهميش

---

(1) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص29.

(2) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج4، ص ص 250-251.

(3) «لمّا قدم ابن الأشرف مكّة قالت له قريش: ألا ترى هذا الصّنيبر الأبيتر من قومه يزعم أنّه خير منّا، قال: بل أنتم خير منه، فأنزلت: إن شانئك هو الأبتر»، ابن منظور: لسان العرب، مادة (ص.ن.ب.ر)، وفي خبر آخر وصف النّبيّ بأنه «منصبر منبتر»، السيوطي: أسباب النزول، ص356. ويروي مسلم في صحيحه خبر نزول سورة الكوثر عن أنس بن مالك ممّا يعني أنّها من القرآن المدنيّ، راجع مسلم: الصّحيح، كتاب الصّلاة، حديث رقم780.

(4) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج2، ص97-98 و140-141.

(5) فايز ترحيني: الإسلام والشّعر، ص194.

الشّعر المعارض لم يكن من سيرة اللّاحقين وإنّما من سيرة النّبيّ نفسه. لم يكن الأمر في رأينا خيارا اختاره المسلمون عصرَ التّدوين وإنما هو أمر استنّه النّبيّ في عصره.

حجّتنا الأولى على ما نذهب إليه أنّ نزعة التّغييب والتّهميش حاضرة أيضا في الأسماء التي أطلقها المسلمون على هؤلاء الشّعراء المعارضين. ولا يمكن أن تكون هذه الأسماء من ابتداع المسلمين اللّاحقين وإنّما هي أسماء أطلقها عليهم النّبيّ أو أطلقها أصحابه واستحسنها النّبيّ. فأبو عفك اسم مشتق من «عفكَ الكلام يعفكه عفكا: لم يُقمه»[1]، ولا نظنّ أنّ إطلاق هذه الكنية على رجل صناعته الكلام أمر اعتباطيّ. وكذا قُلْ عن ابن أبي الحقيق الملقّب في مصنّفات السّيرة النبويّة بـ«الأعور»[2]، وهو لقب يحيل على الدجّال. ويمكن سحب هذه الملاحظة على اسم عصماء بنت مروان، ذلك لأنّ عصماء ليس من أسماء النّساء عند العرب في الجاهليّة، بل هو لقب نظنّ أنه يفيد «البرصاء»: أشنع الصّفات اللاحقة بالمرأة وقتئذ[3]. أمّا أمّ قرفة فلقب ألحق بفاطمة بنت ربيعة نظنّه مشتقا من الجذر (ق.ر.ف) الدالّ على ارتكاب الذّنوب[4].

وحجّتنا الثانية على ما نذهب إليه نهي النّبيّ عن قصائد بعينها أن تُنشد على الملإ: «قال محمّد بن مسلمة: كنّا يوما عند رسول الله ﷺ فقال: يا حسّان، أنشدني من شعر الجاهليّة، فأنشده قصيدة الأعشى التي هجا بها علقمة بن علاثة، ومدح عامر بن الطّفيل، فقال: يا حسّان، لا تعُدْ تُنشدني هذه القصيدة»[5]. ولا شكّ في أنّ

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ع.ف.ك).

(2) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج2، ص98.

(3) جاء في لسان العرب: «والعصماء من المعز: البيضاء اليدين أو اليد وسائرها أسود أو أحمر». ولم يذكر ابن منظور من أسماء النساء سوى عصمة، ابن منظور: لسان العرب، مادة (ع.ص.م)، أمّا العسقلاني فقد ذكر عصماء بنت الحارث الهلالية وعصمة بنت حبان الأنصارية وعصيمة بنت أبي الأفلح (الإصابة في تمييز الصّحابة، ج8، ص240) ثم استدرك لاحقا قائلا: «لُبابة بنت الحارث الهلالية، وهي لبابة الصغرى، وتلقّب العصماء، وهي والدة خالد بن الوليد»، ج8، ص299.

(4) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ق.ر.ف)، وفيها: «قرَفت الرجل أي عبته... والقِرفة: التّهمة...والقرَف: العدوى... والقِرفة: الهجنة... والمقارفة: الجماع...».

(5) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج4، ص456، كذلك الأصفهاني (أبو نعيم): منتخب من كتاب الشّعراء، ص46-47، ومعلوم أنّ علقمة بن علاثة كان من الموالين بينما كان عامر بن الطّفيل من المعارضين. راجع القصيدة ضمن ديوان الأعشى، ص ص139 - 147.

ما جاء في قصيدة الأعشى من تغنّ بخصال عامر بن الطّفيل من جهة، وجرأة عامر بن الطّفيل على النّبيّ حتّى أنّه قتل أصحابه وفاوضه على إشراكه في المُلك من جهة ثانية[1]، قد دفعا النّبيّ إلى النّهي عن إنشاد هذه القصيدة. وقد ذكرت المصادر كذلك نهي النّبيّ عن إنشاد شعر أميّة بن أبي الصّلت الثقفي في رثاء قتلى بدر[2]. ونحن نعتقد أنّ النّهي قد طال مجمل شعر أميّة بن أبي الصّلت. ولئن كنّا لا نعثر في المصادر على نهي النّبيّ عن إنشاد شعر الشّعراء اليهود أو غيرهم من ألدّ المعارضين شأن عصماء بنت مروان أو أبي عفك، فإننا يمكن أن نقيس الأمر على قصيدتيْ الأعشى وأميّة لنقرّ بهذا النهي.

وحجّتنا الثالثة على ما نذهب إليه حضور نزعة التّغييب في العبارة القرآنيّة المستخدمة، ذلك أن القرآن قد عمد إلى تغييب لفظة الهجاء، وهي ممّا تواضع عليه الناس واصطلحوا، ليعوّضها بلفظة الأذى. فقد ذهب المفسّرون إلى أنّ الآية: ﴿وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا﴾ (آل عمران 3/ 186)، والآية: ﴿لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ﴾ (آل عمران 3/ 111) قد «نزلتا في كعب بن الأشرف وذلك أنه كان يهجو رسول الله ويتشبّب بنساء المسلمين»[3]. وذهب نولدكه إلى أنّ الأيات 99-100 و181-184 من سورة آل عمران تردّ على هجاء شعراء اليهود[4]. وقد رجّحنا سابقا أنّ ابن الأشرف قد وصف بـ«الشّانئ» في سورة الكوثر أي المبغض[5] والحال أنّ الأمر لا يتعلق بالبغض بل بالهجاء.

---

(1) راجع مثلا ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج1، ص323

(2) الأصفهاني (أبو نعيم): منتخب من كتاب الشّعراء، ص ص 46-47. ولئن كان ابن هشام قد رواها فإنه قد حذف منها. راجع ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص17.

(3) راجع مثلا الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج4، ص ص 250-251، كذلك القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص193.

(4) نولدكه (تيودور): تاريخ القرآن، ص ص172-174.

(5) قال لبيد: (الطويل)

وإني لأعطي المال من لا أودّه ... وألبس أقواما على الشّنآن

الدّيوان، ص266.

الفصل الثاني

حسّان بن ثابت

يُجمع الدارسون على أنّ حسّان بن ثابت أعلى شعراء النّبيّ كعبا، وأبرزهم مكانة، وأشدّهم دفاعا عن الإسلام. ولئن اشتهر الثّالوث المُنافح عن النّبيّ: حسّان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة، فإنّ لقب شاعر النّبيّ قد اختصّ به حسّان حتّى عُرف في كتب التّراجم وغيرها بـ«شاعر رسول الله»[1]. وقد جعل ذلك القدماء والمحدثين يولونه عنايتهم، فتوسّع القدماء في الإخبار عنه والاستشهاد بشعره وحملوا عليه أشعارا كثيرة حتّى إنّه لم يحمل على شاعر في جاهليّة ولا إسلام ما حُمل على حسّان[2]. ونعتقد أنّ من أسباب الوضع عليه تعاضه قريش كما ذهب إلى ذلك ابن سلام[3]، وحميّة الأنصار واليمانية من جهة وصراعات القرنين الأوّل والثاني من جهة ثانية كما ذهب إلى ذلك وليد عرفات وعبد مهنا وهما ممّن اعتنى بديوانه شرحا وتحقيقا[4]. ويمكن أن نضيف سببا آخر يبدو لنا وجيها هو حاجة المصنّفين في السّيرة النّبويّة إلى أشعار تضيء الحوادث التي يسردون أو تُلوّنها وذلك جريا على عادة

---

(1) انظر مثلا العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج2، ص55.

(2) ابن سلام: طبقات فحول الشّعراء، ص87.

(3) نفسه، الصفحة نفسها.

(4) حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، راجع مقدمة المحقق، ج1، ص ص 16-25، كذلك حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق عبد علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، راجع مقدّمة المحقق، ص5.

العرب في القصّ[1]. وأفرد له المحدثون الكتب والمقالات، وحظي ديوانه بالتّحقيق والنّشر حظوة لم يلقها رفيقاه بل لم يلقها أيّ من الشّعراء القدماء. ويلاحظ الناظر في الدّراسات المعاصرة التي اعتنت بحسّان بن ثابت ميلها إلى تقريظ الشّاعر وتمجيده تبعا لتمجيد النّبيّ واعترافا بدوره في الذبّ عن الإسلام. وهو تمجيد يتجلّى مثلا في عناية هذه الدّراسات بالمعاني الدّينيّة الإسلاميّة في شعر حسّان وإهمال ما عداها[2]، أو في الاجتهاد في تسويغ حضور بعض المعاني المناقضة للتّعاليم الإسلاميّة في شعره الإسلاميّ. ويمكننا أن نمثّل لذلك بموقف بعض الدّارسين الرّافض لانتماء الأبيات المتغنّية بالخمر في همزيّة حسّان بن ثابت التي مطلعها: (الوافر)

عَفَت ذات الأصابع فالجواءُ   إلى عذراءَ منزلها خلاءُ[3]

إلى شعره الإسلاميّ رغم ورود إشارات كثيرة في القصيدة تؤكّد انتماءها إلى هذه الفترة، بل نكاد نجزم أنّها قيلت قُبيل فتح مكّة. وقد وجد القدماء والمعاصرون حيلة كيّسة يبرّرون بها حضور أبيات تتغنّى بالخمر في حضرة النّبيّ، مفادها أنّ الشّاعر قد قال القسم الأوّل من قصيدته تلك في الجاهليّة، وقال قسْمَها الثاني في الإسلام[4]. ومن مظاهر التّمجيد المتلبّس بالعقيدة في دراسة شعر حسّان كذلك

---

(1) وهو ما يفسر احتواء سيرة ابن هشام على 29 قصيدة منسوبة إلى حسّان بن ثابت لم يحتو عليها الدّيوان. ولعلّ احتواء المصنّفات القديمة على ثلاث روايات لقصيدته في الردّ على وفد تميم خير دليل على ذلك، انظر: W.Arafat: an interpretation of the different accounts of the visit of the Tamim delegation of the prophet in A.H.9; in B.S.O.A.S. vol 17,n 3, pp 416-425.

(2) انظر مثلا: أحمد الذنيبات وخالد البداينة: التحوّلات الفكريّة في شعر حسّان بن ثابت، مجلة جامعة دمشق، مج29 ع1و2، س2013، ص ص 289-317، كذلك أحمد أويس: الإيمان بالله وصفاته في شعر حسّان بن ثابت، مجلة القسم العربيّ، جامعة بنجاب، لاهور-باكستان، ع22، س2015، ص ص 115-130.

(3) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص ص 1-10.

(4) انظر شرح البرقوقي للبيت

ونشربها فتتركنا ملوكا   وأسدا ما ينهنها اللقاء

المصدر السابق، ص4. وقد ذهب فايز ترحيني إلى القول إنّ ذكر الخمر في هذه القصيدة إنّما هو مجرّد تقليد فنّي، لكنّه عاد بعد ذلك إلى القول: «إنّ ذلك لا يخرج عن إحدى الحالات التالية: إما أن يكون قد قيل في الجاهليّة وإما أن يكون محمولا على الشّاعر وإما أن يكون مجرّد تقليد فنّي»، قارن بين ص110-111 وص155.

الميل إلى القول إنّ مدح حسّان للنبيّ قد غابت عنه معاني المدح الجاهليّة[1]، أو القول: «كان غزله في الجاهليّة أمّا في الإسلام فاقتصر على المدح والهجاء والفخر»[2].

ينخرط هدف هذه الدراسة في سياق تأمّل علاقة النبوة بالشّعر، وتحديدا في سياق تأمّل علاقة النّبيّ بالشّعراء من أتباعه. ونحن نعتقد أن حسّان بن ثابت أفضل من يمثّل هؤلاء. ونشير منذ البداية إلى أننا لا نروم دراسة شعره دراسة فنّية وإنما سنهتمّ بشعره من جهة علاقته بالنّبيّ وبالإسلام فحسب. ومدار بحثنا الأسئلة التالية:

– لماذا كان حسّان بن ثابت دون غيره من الشّعراء شاعر النّبيّ؟ وما دلالة اتخاذ النّبيّ لنفسه شاعرا؟

– ما هي الوظيفة المنوطة بحسّان؟ وإلى أي حدّ التزم حسّان بهذه الوظيفة؟

– ماهي وجوه العلاقة بين نصّ الشّاعر ونصّ النّبيّ؟

1. النّبيّ والشّاعر: الاختيار

يمكن أن ننطلق من الرّواية التّراثية التي تروي قصّة انتداب حسان، وهي رواية مبثوثة في جلّ المصادر المعتنية بهذا الأمر. وقد اخترنا رواية مسلم: «...عن عائشة أنّ رسول الله قال: اهجوا قريشا، فإنّه أشدّ عليها من رشق بالنبل»، فأرسل إلى ابن رواحة فقال: «اهجهم»، فهجاهم، فلم يُرض. فأرسل إلى كعب بن مالك. ثم أرسل إلى حسّان بن ثابت، فلمّا دخل عليه، قال حسّان: «قد آنَ لكم أنْ ترسلوا إلى هذا الأسد الضّارب بذنبه. ثم أدلع لسانه فجعل يحرّكه. فقال: «والذي بعثك بالحقّ، لأفرينّهم بلساني فريَ الأديم، فقال رسول الله ﷺ: «لا تعجل، فإنّ أبا بكر أعلم قريش بأنسابها، وإنّ لي فيهم نسبا، حتّى يلخّص لك نسبي». فأتاه حسّان، ثم رجع فقال: «يا رسول الله، لقد لخّص لي نسبك. والذي بعثك بالحقّ لأسلنّك منهم كما تسلّ الشّعرة من العجين. قالت عائشة: فسمعت رسول الله ﷺ يقول لحسّان: «إنّ

(1) محمّد الأزهر باي: حسّان بن ثابت، مركز النشر الجامعي، تونس2005، ص57.
(2) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، انظر مقدّمة البرقوقي، ص«ذ».

روح القدس لا يزال يؤيّدك ما نافحْتَ عن الله ورسوله» وقالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «هجاهم حسّان فشفى واشتفى»[1].

إنّ تفضيل حسّان على كعب بن مالك وعلى ابن رواحة يدفعنا إلى إيراد لمحة موجزة عن الشّاعرين حتّى نؤصّل لهذا التفضيل.

أمّا كعب بن مالك، فهو من بني سلمة من الخزرج، من بيت شعر فقد كان أبوه مالك شاعرا أيضا، كان يكتب ويحسب[2]، أسلم باكرا وشارك في العقبة الثانية، كانت سنّه دون الثلاثين سنة عند الهجرة، شارك في غزوة أحد وأبلى بلاء حسنا وكان يحرس النّبيّ ليلا وتخلّف عن تبوك ثم تاب الله عليه، ولّاه النّبيّ صدقات أسلم وغفار سنة 9 هـ واستعمله عثمان كذلك، وقد روى عن النّبيّ ثمانين حديثا[3]. أما عن خصائص شعره فقد ضبط محقّق ديوانه السّمات التالية:

- غياب الغزل والخمريّات، وحضور الفخر والمدح والهجاء والرّثاء.
- يخلو هجاؤه من الإقذاع والفحش، أما مدحه فلم يتّخذه حرفة.
- كلّ نقائضه إسلامية.

---

(1) مسلم: الصّحيح، كتاب الفضائل، باب فضائل حسّان بن ثابت، حديث رقم 6289. وقارن برواية ابن سعد: «أن النّبيّ ﷺ أُتِي فقيل: يا رسول الله، إنّ أبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب يهجوك، فقام ابن رواحة فقال: يا رسول الله، ائذن لي فيه، فقال: أنت الذي يقول: ثبّت الله؟ قال: نعم يا رسول الله، قلت:

فثبّت الله ما آتاك من حسن ... تثبيت موسى ونصرا كالذي نصروا

قال: وأنت فعل الله بك مثل ذلك، قال ثمّ وثب كعب فقال: يا رسول الله، ائذن لي فيه، فقال: أنت الذي تقول: همّت؟ قال: نعم يا رسول الله، قلت:

همّت سخينة أن تغالب ربها ... فليغلبنّ مغالب الغلّاب

قال: أمّا إنّ الله لم ينس ذلك لك. قال: ثم قام حسّان الحسام فقال: يا رسول الله، ائذن لي، وأخرج لسانا أسود، فقال: يا رسول الله، لو شئت لفريت به المزاد، ائذن لي فيه. فقال: اذهب إلى أبي بكر فليحدّثك حديث القوم وأيامهم وأحسابهم، اهجهم وجبريل معك» الطّبقات الكبير، ج4، ص325، كذلك القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص13، كذلك ابن رشيق: العمدة، ج1، ص29. وتضيف بعض المصادر عليّا بن أبي طالب ضمن الرّاغبين في تولّي هذه المهمّة، انظر الأصفهاني: الأغاني، ج4، ص144-145، كذلك ابن الأثير: أسد الغابة ص269، كذلك الحصري: زهر الآداب، ج1، ص62-63.

(2) ابن حبيب: المحبّر، ص272.

(3) راجع مثلا ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص393.

-يعدّ قوله: (الكامل)

نصلُ السيوفَ إذا قصرن بخطونا قدما ونلحقها إذا لم تلحق

أشجع بيت قالته العرب[1].

أمّا عبد الله بن رواحة، فهو من بلحارث من الخزرج أيضا، ناقض قيسا بن الخطيم في أيّام الأوس والخزرج: يوم الفضاء ويوم حاطب ويوم بعاث، قبل مجيء النّبيّ إلى المدينة، كان يكتب، وقد أسلم باكرا وشهد العقبة الأولى والثانية[2]، شارك في بدر وأرسله النّبيّ فاغتال أسير بن رفرام اليهودي وأرسله كذلك خارصا إلى خيبر، واستشهد يوم مؤتة[3]. أما عن شعره فقد غلبت عليه السمات التالية[4]:

- غياب المدح عن شعره الجاهليّ، وحضور الفخر والهجاء: هجاء الأوس وحلفائهم من اليهود، وهو هجاء عفيف.

- غلبة المقطوعات القصيرة على شعره الإسلاميّ، وميله الجارف إلى استخدام بحر الرّجز مما يجعل مقطوعاته أشبه بالأناشيد.

- غلبة المعاني الدّينيّة على شعره، وقد عبّر القدماء عن ذلك حين ذهبوا إلى أنّ المشركين كان يؤلمهم شعر حسّان قبل الإسلام فلما أسلموا وفقهوا أصبح شعر ابن رواحة وشعر كعب بن مالك أشد إيلاما لهم لأنّهما كانا يعيّرانهم بالشرك[5].

تقودنا المقارنة الضمنيّة بين الثالوث الخزرجي إلى عدّ نبوغ حسّان في الهجاء هو السّبب الرّئيسيّ الذي رجّح كفّة حسّان على صاحبيْه.

---

(1) كعب بن مالك الأنصاري: الدّيوان، دراسة وتحقيق سامي مكي العاني، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ط1، 1966، راجع الفصل الثالث بقلم المحقّق الموسوم بـ«موضوعات شعره» ص ص 81-150.

(2) ابن سعد: الطّبقات، ج3، ص487.

(3) ابن حجر: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج4، ص ص 72-75.

(4) استخرجنا هذه السّمات من قراءة ديوانه، انظر عبد الله بن رواحة: الدّيوان، ص ص 115-166.

(5) ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج1، ص ص 537-538، كذلك ابن سعد: الطبقات، ج4، ص324.

تتجلّى إجادة حسّان لهذا الفنّ من خلال غلبة غرض الهجاء على شعره قبل الإسلام وبعده. لقد كان حسّان قُبيل مجيء النّبيّ إلى يثرب لسان الخزرج في أيّامهم مع الأوس وندّا لشعراء الأوس كقيس بن الخطيم وأبي قيس بن الأسلت. وقد بلغ به الأمر حدّ السّياحة في الجزيرة العربيّة يطلب له أكفاء في غرض الهجاء[1]. ورغم صعوبة التّمييز بين شعره الجاهليّ وشعره الإسلاميّ فإنّنا يمكن أن نطمئنّ إلى أنّ الشّاعر قد هجا الأوس، واليهود بمختلف بطونهم، وهذيلا، ومزينة، وأسلم، وثقيفا، وبني أسد، وهوازن، وجذام، وبني سليم، وبني الحماس، وخزاعة، وأقواما من قريش في جاهليّته[2].

يتصدّر الهجاء الأغراض الشّعريّة التي طرقها الشّاعر في إحصائيّة وليد عرفات المعتمدة على مجمل شعره برواية محمّد بن حبيب (225 قصيدة) وهي كما يلي: 92 في الهجاء، 50 في ذكر الغزوات والحروب (ويختلط فيها المدح بالفخر بالهجاء)، 34 في الفخر، 22 في المدح، 8 في الرثاء، 8 في الذكريات، 4 في مواضيع مختلفة[3]، أمّا الزّيادات التي جمعها وليد عرفات من المصادر المختلفة فقد تصدّر فيها الهجاء بقيّة الأغراض فأحصينا فيها 42 نصّا هجائيا من جملة 145 قطعة وقصيدة، أمّا محمّد الأزهر باي فقد اقتصر إحصاؤه على شعر حسّان الإسلاميّ وبلغ الهجاء 109 نصّا من جملة 173 قصيدة ومقطوعة من شعره في عهد الإسلام[4]. أمّا إحسان النّصّ فقد قال عنه: «احتلّ الهجاء المنزلة الأولى في شعر حسّان الإسلاميّ، شأنه في شعره الجاهليّ. وعبقريّة حسّان الأصيلة إنّما تتجلّى في هذا الفنّ خاصّة، فهو ميدانه الذي يصول فيه ويجول»[5]. ونحن نعتقد أنّ الخبر التّالي يشير إلى تخصّص حسّان في إيلام

(1) «خرج حسّان يرتجز بأحياء العرب فمرّ بهذيل.... فعارضه أبو ذؤيب» شرح أشعار الهذليّين، صنعة أبي سعيد السكري، حققه عبد الستار أحمد فراج وراجعه محمود محمّد شاكر، مكتبة دار العروبة، القاهرة، د. ت، ج1، ص233، وراجع ديوان حسّان بن ثابت، شرح البرقوقي، ص56 و424.

(2) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، راجع على التوالي الصفحات 56 و146-148 و193 و226-228 و232 و241-242 و268 و278-285 و342 و344-346 و425.

(3) وليد عرفات، ديوان حسّان بن ثابت، دار صادر، بيروت، ط1، 2006، ص31-32 من مقدّمة المحقّق.

(4) محمّد الأزهر باي: حسّان بن ثابت، ص23.

(5) إحسان النصّ: حسّان بن ثابت، حياته وشعره، دمشق، ط1، 1965، ص132.

من يتصدّى له بالهجاء: «كان حسّان بن ثابت يخضب شاربه وعنفقته بالحنّاء ولا يخضب سائر لحيته، فقال له ابنه عبد الرحمان:يا أبت، لمَ تفعل هذا؟ قال: لأكون كأنّي أسد والغ في دم»[1]. وكذلك قُل في الأخبار التي تشير إلى أنّ حسّان قد أدلى -في سياق استعراض مقدرته الشّعريّة-لسانا أسود طويلا، فهي أخبار غايتها إبراز مقدرته على الهجاء ونبوغه فيه فعبّرت عن ذلك تعبيرا رمزيّا.

صحيح أنّ حسّان كان عند مجيء النّبيّ إلى المدينة شاعرا راسخ القدم في الشّعر، ولكنّ ذلك لا يبرّر عندنا اختياره من قبل النّبيّ ليكون شاعره والنّاطق باسم الكيان الجديد النّاشئ في المدينة. لقد كان حريّا بالنّبيّ أن ينأى بنفسه وبدعوته عن الشّعر أو عمّا تعاهدته العرب من الشّعر على الأقلّ. ولئن كان مضطرّا بفعل إكراهات الواقع وشروط العصر وضرورة التّمكين للدّعوة إلى اختيار شاعر، فإنّ اختيار حسّان بالذات محرج من جهة كونه شاعر الغساسنة ومادحهم، ولعلّ الأشدّ إحراجا هو تفضيل حسّان على كعب بن مالك والحال أنّ كعبا أقدم إسلاما بما أنّه «قد شهد العقبة في قولهم جميعا»[2]، وعلى عبد الله بن رواحة الذي شهد هو الآخر العقبة والذي ناقض قيسا بن الخطيم في حروب الأوس والخزرج شأنه شأن حسّان، لكنّه كان ينزع في شعره إلى التعفّف وإلى المعاني الدّينيّة في هجاء المناوئين. لقد سعى إحسان النصّ إلى الإجابة عن سرّ اختيار حسّان وتوصّل إلى ثلاثة أسباب أوّلها نبوغ حسّان في الهجاء، وثانيها المنافسة بين مكّة ويثرب، وثالثها تباين الأصول في النّسب فقريش

---

(1) الأصفهاني:الأغاني، ج4، ص143.

(2) ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص393.

وقد بيّن Agnes Imhof في مقاله:

the qur'an and the prophet's poet:two poems by Ka'b b. Malik, in The qur'an in context, edited by Angelika Neuwirth; LEIDEN - Brill-Boston2010, pp389-406.

أنّ كعبا بن مالك قد استوعب قيم الرّسالة الجديدة واستخدم ألفاظا قرآنيّة على عكس حسّان بن ثابت (لفظ الجهاد مثلا)، وقد عوّل الباحث على قصيدتين لكعب بن مالك، الأولى رائية ومطلعها: (الوافر)

لقد خزيت بغدرتها الحبور ... كذاك الدّهر ذو صرف يدور

والثانية فائية ومطلعها: (الوافر)

قضينا من تهامة كلّ ريب ... وخيبر ثمّ أجممنا السيوفا

راجع كعب بن مالك: الدّيوان، على التوالي ص ص 203-205 وص ص 234-237.

معديّة عدنانية والأنصار يمانيون من قحطان[1]. والحقيقة أنّ السّببين الثاني والثالث لا يبرّران البتّة تفضيل حسّان على صاحبيه: كعب بن مالك وعبد الله بن رواحة، فلا يبقى إذن إلا السّبب الأوّل وهو نبوغ حسّان في الهجاء. وقد تفطّن الباحث نفسه إلى ذلك حين ختم إجابته بالقول: «من المحقّق أنّ الرسول لم يختر حسّان عفوا واعتباطا، فقد سمع من قبلُ هجاءه الذي قاله في الأوس، وآنس في شعره هذا موهبة هجائيّة فذّة، فاصطفاه لنفسه»[2].

يمكننا أن نقرّر إذن أنّ النّبيّ قد انتدب حسّان لخصاله الشّعريّة الهجائية لا غير. ومن ثم يحقّ لنا أن نتساءل: ألا يعطي ذلك الأمر انطباعا لدى مناوئي محمّد أنه باحث عن توطيد أركان دولة لا غير، شأنه شأن سادة العرب وأشرافهم؟ ولكنّ النّبيّ كان على وعي بشراسة المعركة التي كان عليه أن يخوضها لتثبيت سلطته واقتلاع الاعتراف به نبيّا وسيّدا، وكان على وعي كذلك بأنّ الحرب تحتاج إلى سلاحين جارحين: السّيف واللّسان[3]: سيف حادّ يخضع الرّقاب أو يقطعها، ولسان سليط يذلّها ويجعلها أضحوكة في العرب.

وقد كشف حسّان قبل الإسلام وبعده على هذه القدرة حتّى قال النّبيّ عن هجائه: «لهذا أشدّ عليهم من وقع النّبل»[4]. وقد كان حسّان واعيا بهذا الدور وبالأثر الذي يتركه الهجاء في المهجوّ على وجه الدّهر، وقد عبّر عن ذلك في قصائد كثيرة ننتخب منها قوله (الكامل):

فتوقّعوا سُبُلَ العذابِ عليكمُ   ممّا يُمرّ على الرّويّ لِسَانِي

---

(1) إحسان النصّ: حسّان بن ثابت، حياته وشعره، ص74.

(2) نفسه، ص75، وانظر كذلك قوله: «لأنّ المديح لم يكن ميدان حسّان الأصيل، وميدانه الأصيل إنّما هو الهجاء والفخر»، ص 184.

(3) قال طرفة بن العبد: (الكامل)

بحسام سيفك أو لسانك والـ   كلم الأصيل كأرغب الكلم

الدّيوان، ص103، وقال امرؤ القيس: وجرح اللسان كجرح اليد، الدّيوان، ص53.

(4) ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص325-326.

ولتُعرفنّ قلائدي برقابكم ... كالوَشْمِ لا تبْلَى على الحَدَثَانِ[1]

ولعلّ هذه المقدرة على الهجاء بل هذا الميل إليه وهذه الرّغبة فيه قد جعلت الشّاعر لا يتورّع في مناسبات كثيرة عن الهجاء المقذع، وهو هجاء تحرّج ابن هشام في أحايين كثيرة من روايته. فقد قال عن قصيدته في هجاء أبي سفيان بن حرب وهند زوجته التي مطلعها: (الكامل)

أشِرت لكاع وكان عادتُها ... لؤمٌ إذا أشِرَتْ مع الكُفرِ[2]

«وهذا البيت في أبيات له تركناها، وأبياتا أيضا على الدّال، وأبياتا أخر على الذّال، لأنّه أقذع فيها»[3].

ولا يذهبنّ في الظنّ أنّ الشّاعر قد قصر هجاءه في الإسلام على مناوئي النّبيّ فحسب، بل هجا كذلك مسلمين هجاء مقذعا نابيا من مثل قوله: (الوافر)[4]

سلامةُ دميةٌ في لوح باب ... هبلتَ ألا تعزّ كما تجيرُ

تقلّدْ أيرَ زنباع ورَوْح ... سلامةَ إنّه بئس الخفيرُ

وهجا المهاجرين في حادثة الإفك[5]، بل إنّه قد هجا إحدى نسائه[6].

(1) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص420-421، كذلك ص118. ومعلوم أنّ هذا المعنى متداول في الهجاء العربيّ قبل الإسلام وبعده حتّى أنّ الشّاعر الأسود بن يعفر النهشلي كان يلقّب بـ«ذو الآثار النهشليّ» لأنه «إذا هجا قوما ترك فيهم أثرا» انظر المفضل الضبّي: المفضّليات، المفضلية رقم 44، ص215.

(2) نفسه، شرح البرقوقي، ص229-231.

(3) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص55.

(4) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص219، راجع كذلك الصّفحات 55 و142 و155-156 و213 و276 و337 و343.

(5) نفسه، ص104:

أمسى الجلابيب قد عزّوا وقد كثروا ... وابن الفريعة أمسى بيضة البلد،

ونعتقد أن أصل البيت: أمسى الخلابيس.... وهي الرّواية التي أثبتها وليد عرفات، والخلابيس: الأخلاط من كلّ وجه، راجع حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، ج1 ص284 وج2، ص212، وانظر كذلك:

W.Arafat: a controversial incident and the related poem in the life of Hassen B Thabit,in B.S.O.A.S. vol17, n2, 1955. pp197-198.

(6) نفسه، ص267، قوله: (البسيط)

وقد جعل هذا الأمرُ النّبيَّ يتدخّل في مناسبات كثيرة لإلجام الشّاعر وكبح جنوحه إلى الهجاء أو لدعوته إلى عدم الإسراف في القول. ويتجلّى ذلك من خلال الأخبار[1]، كما يتجلىّ أيضا من خلال شهادة الشّاعر نفسه في شعره، نعني قوله: (البسيط)

لـولا النّبيُّ وقـولُ الحـقّ مَغْضبة   لمـا تركتُ لكم أنثـى ولا ذكرًا[2]

نعتقد أنّ اختيار حسّان إنّما كان اختيارا خاضعا لشروط الصّراع المحتدم بين محمّد ومناوئيه. لقد كان محمّد في حاجة إلى شاعر هجّاء يلحق بأعدائه الأذى. ولا ريب أنّ ذلك يخالف دعوة القرآن إلى الإمساك عن السّباب: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام 6/ 108)، والتّنابز بالألقاب: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ (الحجرات 49/ 11)، والقذف: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَـٰنِينَ جَلْدَةً﴾ (النور 24/ 4) والهمز واللمز: ﴿وَيلٌ لكلّ هُمَزَة لُمَزَة﴾ (الهمزة 104/ 1)، واستباحة الأعراض والفحش في القول: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ (الأعراف 7/ 33) والجهر بالسّوء: ﴿لَّا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ (النساء 4/ 148) في آيات كثيرة. وممّا يزيد الأمر غرابة ميل حسّان في شعره الإسلاميّ إلى الهجاء بالعيوب الخلْقيّة وبرمي الأمّهات بالفحشاء وبالطّعن في النّسب وبالفحش والبذاءة.

إنّ حسّان قد اختطّ بذلك مسلكا في الهجاء جديدا تلقّفَه من جاء بعده، لكنّ

وَيْـلُ أُمّ شـعثاءَ شـيئا تسـتغيث بـه   إذا تجلّلها النعظ الأفاقيـع
كأنّـه فـي صلاهـا وهـي باركـة   ذراع آدم مــن نـطّــاء منـزوع

وانظر كذلك ص399.

(1) جاء في طبقات ابن سعد: «بايع النّبيّ خزاعي بن عبد نهم على قومه...ثم إن خزاعيا خرج إلى قومه فلم يجدهم كما ظنّ فأقام، فدعا رسول الله ﷺ حسّان بن ثابت فقال: «اذكر خزاعيا ولا تهجه»، فقال حسّان:

ألا أبلـغ خزاعيـا رسـولا   بـأنّ الـذم يغسـله الوفـاء

الطّبقات، ج1، ص252-253. وجاء في الإصابة أن الحارث بن عوف الذي رفض تزويج ابنته للنبيّ قد استجار بالنّبيّ من لسان حسّان، العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج1، ص683. راجع ما ذكرناه سابقا عن وظائف شعراء النّبيّ.

(2) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص226.

الطّريف في الأمر أنّ هذا المسلك قد رغب عنه الشّعراء الجاهليّون رغم أنّهم لم يبلغوا الإسلام ولم يدينوا به. ونظنّ أن أبا عمرو بن العلاء حين قال عن الهجاء: «خير الهجاء ما تنشده العذراء في خدرها فلا يقبح بمثلها»[3] إنّما كان يعني الهجاء الجاهلّي. لقد لاحظ إحسان النصّ ذلك[4] وقال عنه: «لا نجد لحسّان هجاء يتكئ على القيم الإسلاميّة إلا في النّادر»[5]. أما فايز ترحيني فقد شعر بهذا الحرج فحاول تبرئة حسّان بالقول: «شرع يرمي قريشا بالدّاهية في غير فحش»[6]، لكنّ هذا الباحث سرعان ما تراجع وأقرّ أنّه «لا يكاد يترك لهم أنثى ولا ذكرا إلا وألصق به الفحش والرّذيلة»[7].

إنّ وطأة الصّراع من جهة، وشرك الأعداء من جهة ثانية قد يسوّغان هذا الاختيار، وقد يسوّغان كذلك مشاركة أبي بكر بإيعاز من النّبيّ[8] في مدّ حسّان بمعايب نسب المناوئين.

إنّ نصيحة النّبيّ لحسّان بأن يأتي أبا بكر ليعلّمه مثالب القوم ومطاعن نسبهم أمر تكاد تجمع عليه المصادر، وهو ما يؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ اختيار حسّان إنّما هو اختيار لشاعر هجّاء وأنّ انتدابه إنّما كان لغرض هجاء المناوئين. وممّا يؤكّد لدينا استعانة حسّان بأبي بكر -وقد كان نسّابة بل «أعلم الناس بقريش»[9]- ما وقفنا عليه من تفاصيل في شعر حسّان الهجائيّ. وهي تفاصيل لا يمكن أن تصدر إلّا عن رجل

---

(3) ابن رشيق: العمدة، ج2، ص867

(4) إحسان النصّ: حسّان بن ثابت، حياته وشعره، ص153 و162-163.

(5) نفسه، ص157.

(6) فايز ترحيني: الإسلام والشّعر، ص103.

(7) نفسه، ص104. وقد سلك سامي مكّي العاني النّهج نفسه فقال: «لم يكن (الهجاء) تسرعا بالشّعر إلى أعراض الناس، ولا قذفا بألوان الشتائم والمساوئ» ثم قال «معظم أهاجيهم كانت استمرارا لأساليب الجاهليّين في التعبير بالألقاب»، راجع الإسلام والشّعر، ص 116-117. وننبه إلى أنّ هذا الباحث قد أسقط ذكر غرض الهجاء حين تحدّث عن الأغراض الشّعريّة، راجع ص ص 67-171.

(8) ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص325 وج3، ص489، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج4، ص146، كذلك: ابن الأثير: أسد الغابة، ص269، وتكرّر في هذه المصادر قول أبي بكر لحسّان: «اذكر فلانة ولا تذكر فلانة» وقول قريش: «هذا شعر لم يغب عنه ابن أبي قحافة».

(9) الكلبي (هشام بن محمّد): مثالب العرب، تحقيق أمجد حسن سيد أحمد، جامعة بنجاب، لاهور-باكستان 1977 ص3، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج1، ص10.

راسخ القدم في العلم بالأنساب: نمثّل لذلك بقدرته على أن يهجو القوم والنّبيّ منهم: «يسلّه كما تسلّ الشّعرة من العجين»[1]، بل إنّه قد هجا أبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب (ابن عمّ النّبيّ) وغمز نسبه دون أن يتناول نسب بني هاشم معوّلا في ذلك على الطّعن في سيرة أمّه سميّة وجدّته سمراء[2]، وهجا أبا سفيان بن حرب وزوجته هندا والوليد بن المغيرة بمغامز في النّسب خفيّة[3].

ونحن نرجّح أنّ النبيّ وأبا بكر كانا يطّلعان على القصيدة وهي تنشأ فتُحكّك وتُتنخّل قبل أن تذيع بين الناس، لا سيّما أنّ النبيّ كان يأوي في أحايين كثيرة إلى أُطُمِ حسّان: يزور جاريته مارية، ويتعهّد شاعره وسلفه حسّان.

2. إشكاليات أسلمة الشّعر

أ. جبريل ملهما؟

يذكر القدماء أقوالا كثيرة للنبيّ في الدّعاء لحسّان، وهي أقوال مبثوثة في كتب السّير والتاريخ والرّجال وحتّى في مجاميع الحديث النبويّ، لكنّ ما يلفت انتباه

---

(1) هكذا تروي المصادر إجابة حسّان عن سؤال النّبيّ: «كيف تهجوهم وأنا منهم؟» انظر مسلم: الصّحيح، كتاب الفضائل، باب فضائل حسّان بن ثابت، حديث رقم6287 و6288.

(2) يقول (الطّويل):

لقد علم الأقوام أنّ ابن هاشم ... هو الغصن ذو الأفنان لا الواحد الوغد
وأنّ سنام المجد من آل هاشم ... بنو بنت مخزوم ووالدك العبد
وما ولدت أفناء زهرة منكمُ ... كريما ولم يقرب عجائزك المجد
ولست كعبّاس ولا كابن أمّه ... ولكن هجين ليس يورى له زند
وأنت زنيم نيط في آل هاشم ... كما نيط خلف الرّاكب القدح الفرد
وإنّ امرأ كانت سميّة أمّه ... وسمراء مغلوب إذا بُلغ الجهد

الدّيوان، شرح البرقوقي، ص159-160. وينقل البرقوقي في الشّرح الخبر التالي: «فلمّا بلغ هذا الشّعر أبا سفيان قال: هذا شعر لم يغب عنه ابن أبي قحافة» ص161. وتتجلّى المعرفة الواسعة بالنّسب كذلك في الأبيات المذكورة في قوله «بنو بنت مخزوم» ذلك أن أمّ عبد الله بن عبد المطلب (أب النّبيّ) والعبّاس هي فاطمة بنت عمرو بن عايذ بن عمران بن مخزوم. انظر كذلك الأمر نفسه ضمن حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، ج1، ص373 وانظر قصيدته في هجاء أبي لهب مستثنيا بني هاشم، نفسه، ج1، ص407.

(3) حسّان بن ثابت: الدّيوان: شرح البرقوقي، ص ص157-158و229-231 و400-401، كذلك حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، ج1، ص396

الباحث في هذه الأقوال إقامة علاقة بين شعر حسّان بن ثابت والملائكة. فقد جاء عن النّبيّ قوله لحسّان: «اهجهم،أو هاجهم، وجبريل معك»[1]، وقوله: «أجبْ عنّي، اللهم أيّدْه بروح القدس»[2] وقوله: «إنّ روح القدس لا يزال يؤيّدك ما نافحت عن الله ورسوله»[3]. وتذهب بعض الأخبار إلى أنّ جبريل قد أعان حسّان بن ثابت في مديح النّبيّ بسبعين بيتا من الشّعر[4].

تكشف مثل هذه الأحاديث أو الأدعية النبويّة عن تحوّل في جهة الإلهام الشّعريّ من الجنّ أو التّابع إلى الملائكة على التّعميم أو إلى جبريل على التّخصيص[5]. والحقّ أنّ ذلك التّمييز إنّما أقامه الإسلام الناشئ بين القرآن والشّعر، لا بين الشّعر المناوئ للنبيّ والشّعر المنافح عنه.

صحيح أنّ الآية الأخيرة التي في سورة الشّعراء: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (الشّعراء 26/ 227) قد نزلت لاستثناء شعراء الدّعوة الجدد. لكنّ الاستثناء يتعلّق بالمصير ولا يتعلّق بجهة الإلهام، ولا يمكن أن نعدّه متعلّقا بجهة العلم إلا إذا قرأنا هذه الآية متصلة بالآية: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ﴾ (الشّعراء 26/ 221) وهو أمر ممكن على أية حال.

فهل كان حسّان على وعي بهذا الاستثناء؟

وهل كان ينزّل شعره الإسلاميّ ضمن هذا المصدر الجديد للإلهام الشّعريّ؟

---

(1) مسلم: الصّحيح، كتاب الفضائل، باب فضائل حسّان بن ثابت، حديث رقم6281 كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج4 ص144-145، كذلك القرشي: جهرة أشعار العرب، ص13.

(2) نفسه، حديث رقم6278.

(3) نفسه، حديث رقم6289، كذلك الأصفهاني: الأغاني: ج4، ص149، كذلك: ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج1، ص204-209.

(4) ابن سعد: الطّبقات، ج4 ص326، كذلك: الأصفهاني: الأغاني، ج4، ص149.

(5) في هذا السّياق يتنزّل قول الزّبرقان بن بدر: «إنّ هذا الرّجل لمؤتّى له، لخطيبه أخطب من خطيبنا، ولشاعره أشعر من شاعرنا»، ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج4، ص125.

تشير بعض الأخبار إلى أن الرّجل قد تمثّل هذه الخصيصة الجديدة ولاذ بها حين نُهي لاحقا عن إنشاد الشّعر في المسجد، فقد جاء «عن أبي هريرة أنّه قال: مرّ عمر بحسّان وهو ينشد في المسجد فلحظ إليه فقال: قد كنت أنشد فيه وفيه مَنْ هو خير منك، فسكت، ثم التفت حسّان إلى أبي هريرة فقال: أنشدك بالله، أَسَمعتَ رسول الله يقول: أجبْ عنّي، اللهم أيّده بروح القدس؟ قال: نعم»[1]. ولكنّ استقراء مدوّنته الشّعريّة يوقفنا على عكس ذلك تماما. لقد ذكر حسّان جبريل في المواضع التالية:

1. وجبـريــلٌ رسـولُ الله فـينا	وروحُ القدْس ليس له كفاءُ[2]، (الوافر)
2. بـرجـالٍ لـسـتـمُ أمـثـالَـهم	أيّـدُوا جبريلَ نَصْـرًا فنَـزَلْ[3]، (الرمل)
3. يا حارِ في سِنَةٍ من نوْم أوّلِكم	أم كنتَ ويحك مغترًّا بجبريلِ[4]، (البسيط)
4. غـداة جبريـل وزيــــرٌ لـه	نِعْم وزير الفارس الحاملِ[5]، (السريع)
5. ويـومَ بـدرٍ لَقِيناكـم لنـا مَدَد	فيرْفَع النصْرَ ميكالُ وجبريلُ[6]، (البسيط)
6. ينتابنـا جبـريلُ فـي أبْيَــاتنا	بفرائضِ الإسلامِ والأحكامِ[7]، (الكامل)
7. مـيكالُ معْك وجبرئيلُ كلاهما	مَدَدٌ لنصرِكَ مِنْ عزيزٍ قادرِ[8]، (الكامل)

---

(1) مسلم: الصّحيح، كتاب فضائل الصّحابة، باب فضائل حسّان بن ثابت، حديث رقم 2485، كذلك أبو داود: سنن، دار الجيل، بيروت، 1988، ج4، ص305 (باب ما جاء في الشّعر)، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج4، ص150، كذلك ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص326-327.

(2) حسّان بن ثابت: الدّيوان،شرح البرقوقي، ص6، والبيت في سياق فخر جماعة المسلمين على مناوئيهم.

(3) نفسه، ص304، والبيت في سياق فخر جماعة المسلمين على مناوئيهم.

(4) نفسه، ص318، والبيت في سياق إخبار جبريل النّبيّ بقتل الحارث بن سويد بن الصامت الأنصاري المجذّر بن زياد البلوي (وهما مسلمان) ثأرا لأبيه المقتول قبل الإسلام.

(5) نفسه، ص331، والبيت في سياق رثاء حمزة.

(6) نفسه، ص346، والبيت في سياق الفخر بانتصار بدر بعون من الملائكة، وهو يتقاطع مع معنى الآيات: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ۝ بَلَىٰٓ إِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ (آل عمران 3/ 123-125).

(7) نفسه، ص389، والبيت في سياق الفخر بجماعة الأنصار.

(8) نفسه، تحقيق وليد عرفات، ج1، ص483، والبيت في سياق مدح النّبيّ.

8. نُصِرنـا فما تَلْقَى لنـا مِنْ كتيبةٍ يدَ الدّهرِ إلا جبرئيلُ أمامَها[1]، (الطّويل)

وهي مواضع يمكن أن نتبيّن من خلالها عدم حضور جبريل والملائكة في دور الملهمين للشّعر المُوحِين به والمؤيّدين لحسّان في معركته الشّعريّة على عكس ما تذهب إليه الأحاديث النبويّة والأخبار. وهو غياب جعل الباحث عن تحوّلات في شعر حسّان بعد الإسلام يعجز عن العثور على بيت واحد يؤيّد به تحوّل حسّان من الولاء إلى الجنّ في شعره إلى الولاء إلى الملائكة[2]. ويزداد الأمر غرابة حين ننظر في جهة العلم بالشّعر التي يتولّاها حسّان.

يعدّ حسان من أكثر الشّعراء شعرا على الشّعر أي «اتخاذ الشّعر مطيّة لحديث جهريّ عن الشّعر»[3]، وقد أحصى الطاهر الهمامي 56 بيتا لحسّان في هذا «الغرض» وهو ما لم يبلغه أيّ شاعر آخر حتّى عصره[4]. إن هذا الموطن -نعني شعر الشّاعر على شعره- هو الموطن الذي يتضمّن عادة الإشارة إلى جهة العلم بالشّعر. ولم يشذّ حسان عن هذه القاعدة فأشار إلى ذلك في المواطن التالية:

1. وأخـي مـن الجـنّ البصير إذا حال الكلام بأحسن الحِبر[5] (الكامل)

ولئن كان القطع بجاهليّة هذه القصيدة أو بإسلاميّتها أمرا متعذّرا فإنّنا نرجح انتماءها إلى المرحلة الإسلاميّة، لأنّ الشّاعر قد استخدم فيها كلمة «الذِّكْر» في البيت 32 للإشارة إلى الكتاب المقدّس، واستخدم عبارة «نساء العالمين» في البيت 33 وهي عبارة لم تكن مستخدمة قبل الإسلام[6]. وهَبْ أن القصيدة جاهليّة، فإننا نلاحظ أنّ

(1) حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، ج1، ص522، والبيت في الفخر الجماعي.

(2) انظر مثلا: أحمد الذنيبات وخالد البداينة: التحوّلات الفكريّة في شعر حسّان بن ثابت، مجلة جامعة دمشق، مج29 ع1و2، س2013، ص292-295.

(3) الطاهر الهمامي: الشّعر على الشّعر، ص10.

(4) نفسه، 65. أمّا ريادة حسّان سابقيه ومعاصريه في هذا المجال فهو أمر قد استنتجناه من الإحصائيّات الواردة في كتاب الشّعر على الشّعر، ص ص 28-70.

(5) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص174.

(6) البيتان محذوفان من الدّيوان بشرح البرقوقي، مثبتان في تحقيق وليد عرفات، ج1، ص53.

الرّجل لم يقل شيئا في جبّها أي إنه لم يستبدل هذا الأخ من الجنّ بآخر من عالم الملائكة.

2. وقافيـةٍ عَجَّـتْ بليْـلٍ رَزِينَـةٍ تلقّيتُ مِنْ جوِّ السّماءِ نُزولَها (الطّويل)
يراهـا الذي لا ينطقُ الشّـعرَ عنده ويعجـزُ عـن أمثالِهـا أن يَقُولها[1]

ينتمي البيتان كذلك إلى مقطوعة لا تتعدّى الأربعة أبيات في الفخر العامّ، وهي أبيات لا يمكن القطع كذلك بانتمائها إلى المرحلة الجاهليّة أو الإسلاميّة من شعره. وتجدر الإشارة إلى أن عرفات قد أورد رواية أخرى للبيت الثّاني بدت لنا أقوَم[2]. ويمكن ملاحظة تقاطع بين قول الشّاعر «قافية رزينة» ووصف القرآن للوحي بأنّه «قول ثقيل»: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (المزمّل 73/ 5).

3. ولي صاحبٌ مِن بني الشّيْصبان فطَوْرًا أقولُ وطوْرًا هوَه[3] (المتقارب)

ورد هذا البيت ضمن مقطوعة تحتوي على ثلاثة أبيات غايتها إبراز المقدرة اللغويّة للشّاعر، وهي خِلو من أيّة إشارة تاريخية يمكن من خلالها القطع بزمن إنشائها. لكن الطّريف أن يصحب هذه المقطوعة خبران نعرضهما في ما يلي:

الخبر الأول: «أخبرني علماء الأنصار أنّ حسّان بن ثابت بعدما ضرّ بصره مرّ بابن الزّبعرى وعبد الله بن أبي طلحة بن سهل بن الأسود بن حرام ومعه ولده يقوده، فصاح ابن الزّبعرى بعدما ولّى: يا أبا الوليد، من هذا الغلام؟ فقال حسّان بن ثابت الأبيات»[4].

الخبر الثاني: «قال حسّان بن ثابت وكانت السّعلاة لقيته في بعض أزقّة المدينة فصرعته وقعدت على صدره وقالت له: أنت الذي يأمل قومك أن تكون شاعرهم؟

(1) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص335.

(2) يهـاب الـذي لا ينطـق الشّـعر مثلَها ويعجز عـن أمثالهـا أن يقولها
حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، ج1 ص294. وروى ابن قتيبة البيت الأوّل كما يلي: وقافية مثل السّنان رزئتها تناولت من جوّ السّماء نزولها، الشّعر والشّعراء، ج1، ص298.

(3) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص423.

(4) نفسه، ص422، كذلك: حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، ج1، ص520، ويبرّر السؤالُ في الخبر: «من هذا الغلام؟» البيتَ الأوّل:
إذا مـا تـرعـرع فـيـنـا الـغـلام فـمـا إن يُقـال لـه مـن هـوه».

فقال: نعم. قالت: والله لا ينجيك منّي إلا أن تقول ثلاثة أبيات على رويّ واحد، فقال حسان الأبيات»[1].

إنّ تأكيد الخبر الأوّل على أنّ الأبيات قد قيلت بعد أن شاخ حسّان ورسخت قدمه في الإسلام يوازيه تأكيد الخبر الثاني على أنّ الأبيات قد قيلت قبل أن يشتدّ عوده في الشّعر وقبل أن تبلغ دعوة الإسلام مسامعه. ونحن نعتقد أنّ وراء هذا التّناقض رهانا بل صراعا على جهة العلم بالشّعر التي يتولّاها حسّان: أهي الملائكة كما تقرّ ذلك الأحاديث النبويّة أم هي الجنّ كما تقرّ ذلك السّنّة الشّعريّة؟

إزاء هذا التّناقض في الأخبار، وإزاء هذا التكتّم عن هويّة «صاحب» الشّاعر وملهمه فإننا مضطرّون إلى الترجيح. وقد بدا لنا القول باستمرار حسّان على تولي الجنّ جهة علم بالشّعر بعد إسلامه راجحا، وذلك لأسباب ألمحنا إلى بعضها سابقا، وفي ما يلي بعضها الآخر:

من أسباب ترجيح استمرار حسّان على تولّي الجنّ جهة علم بالشّعر ورود اسم حسّان الجنّي ضمن قائمة الجنّ المؤمنين بالنّبيّ، و«الذين استمعوا القرآن من جنّ نصيبين، وهم تسعة: سليط وشاطر وخاضر وحسا ومسا ولحقم والأرقم والأدرس وحاصر»[2]. وإلى «حسا» يشير ابن حجر ثانية باستخدام اسم «حسّان» فيقول: «حسّان الجنّي: أحد جنّ نصيبين، تقدّم ذكره في ترجمة الأرقم»[3]. وسواء كان الاسم الذي أطلقته مخيّلة المؤمنين على هذا الجنّي حسا أو حسّان فإنّ له صلة في رأينا بالشّاعر حسّان لأنه يكاد يكون الاسم الوحيد المتداول -إلى جانب اسم الأرقم، وقد كان صحابيا هو الآخر- في عالم أسماء البشر زمن النبوّة، ولأنّ من عادة العرب أن تطلق على صاحب الشّاعر تسمية تشتقها من اسم الشّاعر، مثل هبيد صاحب

(1) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص423، كذلك: حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، ج1 ص520، ويبرّر الخبرُ تكرارَ الرويّ «هوه» في الأبيات الثلاثة.
(2) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة،ج1، ص198-199.
(3) نفسه، ج2، ص58.

عبيد بن الأبرص الشّاعر، وزهير صاحب زهير بن أبي سلمى[1]. ولا ضير أن يكون اسمه حسا (أي اسم حسان ناقصا) بما أنّ هؤلاء من الجنّ وهم مشوّهون أو أنصاف بشر حسبما اقتضته مخيّلة النّاس قبل الإسلام وبعده[2].

ومن الأسباب كذلك ورود اسم فارعة الجنّية ضمن أسماء الصحابيّات من النّساء[3]. وقد جاء في قائمة النّساء الصحابيات: «فريعة بنت خالد بن خنيس بن لوذان الأنصارية، والدة حسّان بن ثابت وإليها كان يُنسب، فيقال: ابن الفريعة»[4]. ومعلوم أنّ حسّان كان يُسمَّى أو يسمّي نفسه ابن الفريعة، وقد جاء عنه قوله (البسيط):

أمْسَى الجلابيبُ قد عَزُّوا وقد كثُروا وابنُ الفُرَيْعة أمسى بيْضةَ البلَدِ[5]

إنّ ما يدفعنا إلى الشكّ في كون هذا الاسم هو اسم أمّه عدم استساغتنا أن يكنّي شاعر هجّاء نفسه بأمّه والحال أنه متعرّض لقدح الشّعراء، دلّنا على ذلك خبر حسّان نفسه مع الحطيئة[6]. ثم إنّ التثبت في نسب أخيه أوس بن ثابت قادنا إلى أنّ أمّه

---

(1) وردت أخبار هؤلاء التّوابع مبثوثة في كتب الأدب والأخبار. راجع مثلا القرشي (أبو زيد): جمهرة أشعار العرب، ص 17-24، كذلك محمّد عجينة: موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها، ص ص 391-392، كذلك علي محمّد البجاوي وأبو الفضل إبراهيم ومحمّد جاد المولى: قصص العرب، ج 4، ص 366، كذلك: الألوسي (محمّد شكري): بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ج 2، ص 367. وقد أورد جامع قصص العرب مثل هذه الأخبار في الباب الخامس من الجزء الرابع من ذلك خبر تعرّف الأعشى إلى هاجسه مسحل وابنتيه سميّة وهريرة اللتين ذكرهما الأعشى في شعره، وخبر هبيد صاحب عبيد، وخبر لافظ صاحب امرئ القيس، وخبر زهير الجنّي صاحب زهير بن أبي سلمى الإنسي... وقد تواصل هذا الاعتقاد في الإسلام في بابيْ الشّعر والغناء إذ كانت الجنّ تعلّم الغريض الأصوات وكذلك أمر إبراهيم الموصلي...انظر قصص العرب، الباب الخامس ص 363 - 407.

(2) راجع خبر مسحل صاحب الأعشى، وخبر شقّ الكاهن ضمن ابن منبّه (وهب): كتاب التّيجان في ملوك حِمير، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء، ط2، 1979، ص291، وانظر:
Chelhod (J): Les structures du sacré chez les arabes, P 81.

(3) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة، ج8، ص261.

(4) نفسه، ج8، ص279.

(5) حسّان بن ثابت: الدّيوان،شرح البرقوقي، ص104.

(6) «قال (حسّان): ما كنيتك؟ قال (الحطيئة): أبو مليكة. قال: ما كنتَ قطّ أهون عليّ منك حين كُنّيت بامرأة» ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج4، ص172.

هي سخطى بنت حارثة بن لوذان، وكذلك الشّأن في نسب أخيه أبي شيخ[1]. ومما يؤكّد لدينا وهْم أصحاب التّراجم في تسمية أمّ حسّان ما جاء في اللّسان: «وفارع وفريع وفريعة وفارعة كلّها أسماء رجال، وفارعة اسم امرأة»[2]. ولقد وقفنا في معاني الجذر (ف.ر.ع) على معان يمكن تنزيلها ضمن سنن القول الشّعريّ عامة، وضمن فحولة الشّاعر الهجّاء خاصّة[3]. وقد تسمّى الشّاعر الجاهليّ موسى بن جابر الحنفي اليمامي بابن الفريعة[4]. أضف إلى ذلك أنّنا لم نقف في شعر مناوئي حسّان في الجاهليّة وفي الإسلام على إشارة إلى أمّه الفريعة. ولعلّ ما تقدّم يسمح لنا بالقول إنّ حسّان حين نسب نفسه إلى الفريعة كان يعني رجلا من الجنّ. ولئن اعتاد الشّعراء إعلان صحبتهم للجنّ أو أخوّتهم في أقصى الحالات فإنّ إعلان حسّان عن بنوّته للجنّ (ابن الفريعة) كان الهدف منه التفصّي من لقب كان قد علق به هو «ابن المفدّى بالتّيس»، وذلك في إشارة إلى عار لحق أباه[5].

وقد عثرنا في الأغاني على خبرين يفيد الأوّل صلة حسّان بالجنّ في أواخر حياته، فـ: «عن الربيع بن مالك بن أبي عامر عن أبيه أنّه قال: بينا نحن جلوس عند حسّان بن ثابت، وحسّان مضطجع مسند رجليه إلى فارع قد رفعهما عليه، إذ قال: مه! أما رأيتم ما مرّ بكم الساعة؟ قال مالك: قلنا: لا والله، وما هو؟ فقال حسّان: فاختة مرّت الساعة بيني وبين فارع فصدمتني أو قال فزحمتني، قال: قلنا: وما هي؟ قال: (الطّويل)

سـتأتيكُمُ غـدْوا أحاديـث جمّـة   فأصْغُـوا لها آذانكُم وتَسَـمَّعُوا

---

(1) ابن سعد: الطّبقات، ج3، ص467، العسقلاني: الإصابة في تمييز الصّحابة ج1، ص292. ويذهب ابن حبيب إلى أنّ أمّ أبي شيخ هي عمرة بنت مسعود بن قيس بن عمرو، راجع المحبّر، ص431.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ف.ر.ع).

(3) نفسه، مادة (ف.ر.ع): .. فارع كل شيء: أعلاه... والفارع: المرتفع العالي الهيّء الحسن... وتفرّع القومَ: ركبهم بالشتم ونحوه... وأفرعوا: نُتِجوا... وفارع الرجلَ: كفاه... وافترع القومُ الحديثَ: ابتدؤوه... والأفرع: المُوَسوس... وافترع البكرَ: افتضّها».

(4) المرزباني: معجم الشّعراء، ص336.

(5) ذكر كعب بن زهير تلك القصّة في ديوانه، راجع كعب بن زهير: الدّيوان، ص41، وص ص 165-167.

قال مالك بن أبي عامر: فصبّحَنا من الغد حديثُ صفّين»[1]. ويفيد الخبر الثاني تنزّل فحولة حسّان الشّعريّة ضمن ما ألفته العرب من صلة بالجنّ: فحين تحدّى فتى من الأنصار الفرزدق بشعر حسّان بن ثابت وأجّله سنة أن يأتي بمثله لجأ الفرزدق إلى جبل ذباب ونادى في الجنّ مستغيثا وعقل ناقته وتوسّد ذراعها فما قام حتّى قال مائة وثلاثة عشر بيتا أعجز بها الشّعراء[2]. ولا ريب أن قدرة الفرزدق على مجاراة حسّان في مضمار القول الشّعريّ عائد إلى تولّيهما صاحبين من المنزلة نفسها إذ لا يعقل في الذّهن أن يتفوّق الجنّ على الملائكة في الذهنيّة الإسلاميّة.

إنّ ما تقدّم يوقفنا على أمرين متناقضين: أوّلهما عدّ جبريل والملائكة ملهمِين لحسّان في شعره وهو أمر تؤكّده الأحاديث النبوية و«أدب مناقب الصّحابة»، وثانيهما استمرار حسّان على الولاء للجنّ جهة علم بالشّعر، وهو أمر تؤكّده أقاويله الشّعريّة و«أدب أخبار الشّعراء». وليس هذا التناقض في رأينا إلّا علامة على التوتّر القائم بين دعوة جديدة تطمح إلى أسلمة الإنشاء العربيّ وعلى رأسه الشّعر، وبين الشّعر الوفيّ لسنن القول الشّعريّ الجاهليّ وآليات إبداعه.

ب. حسّان متمرّدا؟

يقف قارئ ديوان حسّان بن ثابت على أنّه كان بحقّ شاعر النّبيّ ولسان حاله في مواطن كثيرة لعلّها الغالبة على شعره في الإسلام. وهو دور نال بفضله الرّجل حظوة لدى النّبيّ واعتقد عطايا جمّة. وقد فصّلنا القول في ذلك سابقا. ونحن نودّ في هذا الباب أن ننظر في هذه العلاقة من جهة أخرى بدت لنا مغيّبة في البحوث المهتمّة بحسّان. وتتمثّل جهة النّظر الجديدة التي نبتغي طرقها في تبيّن مظاهر التمرّد في سلوك حسّان وشعره. ولقد هيّأ لهذه القضيّة ما لمسناه في ما تقدّم من «رفض» لجهة العلم بالشّعر الجديدة التي اقترحها عليه النّبيّ.

---

(1) الأصفهاني: الأغاني، ج4، ص159-160.

(2) نفسه، ج9، ص381-382.

قادنا استقراء مدوّنة حسّان الشّعريّة والنّظر في أخباره إلى استخراج مظاهر من تمرّده نعرضها في ما يلي:

-ذكر الخمر: من المعروف عن حسّان بن ثابت حبّه للخمر قبل الإسلام، خصوصا عندما كان في بلاط الغساسنة، ويمكن أن نمثّل لذلك بقوله: (المنسرح)

تقـولُ شَـعْثَاءُ لـو تُفيـق مِـــن   الـكأسِ لأُلفيـتَ مُثْـريَ العـددِ
أهْـوَى حديـثَ النَّدمان فـي فَلَقٍ   الصّبحِ وصوتَ المُسامِرِ الغَرِدِ[1]

وقد تواصل ذلك في الإسلام. لقد خصّ الشّاعرُ الخمرَ بخمسة أبيات في قصيدته في التّبشير بفتح مكّة ختمها بالقول: (الوافر)

ونشـربُها فتَتْرُكنـا ملـوكًا   وأُسْـدًا مـا يُنَهْنِهُنَـا اللّقـاءُ[2]

وله قصيدة أخرى يذكر فيها شربه الخمر عند عودته من الحجّ لا نشكّ في انتمائها إلى شعره الإسلاميّ لأنّه يستخدم فيها كلمة الأنصار[3]، وينسحب الأمر نفسه على قصيدته الطّائيّة في منادمة صالح بن علاط السّلمي[4]. ولئن عدمنا تاريخا لوفاة صالح بن علاط[5] (عاش أخوه الحجّاج بن علاط إلى خلافة علي) فإنّ في القصيدة ذكرا للشُّرطة ممّا يرجح انتماءها إلى المرحلة الإسلاميّة. أما قصيدته العينيّة فيمكن أن تكون جاهليّة لكنّنا نعثر في الأخبار على أنّ النّبيّ تبسّم حين سمع حسّانا ينشد البيت (البسيط):

لقـد غـدوتُ أمـام القـومِ مُنْتَطِقًا   بصـارمٍ مثـل لـوْنِ المِلْـحِ قَطَّـاعِ

---

(1) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص112، وراجع قصّته مع الأعشى حول أخلاق الشّرّب وقصيدته في ذلك ص ص 144 146-، وقصيدته العينيّة ص ص 254 - 257 وراجع: إحسان النصّ: حسّان بن ثابت، حياته وشعره ص37-38.

(2) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص3-4.

(3) نفسه، ص ص207-208.

(4) نفسه، ص ص234-238.

(5) قال العسقلاني: «وللحجّاج بن علاط أخ اسمه صالح أظنه مات في الجاهليّة، ذكره حسّان في قصيدته الطّائية» الإصابة في تمييز الصّحابة، ج2، ص30، ولا نستبعد أنّ ما ذهب إليه ابن حجر كان بسبب ذكره في هذه القصيدة.

لما كان يعلم من جبنه[1]. وهو ما يدفع إلى افتراض أحد أمرين: إمّا أن تكون القصيدة إسلاميّة أو أنّ حسّان كان ينشد شعره الجاهليّ في مجلس النّبيّ دون أن يتنخّله.

ومهما يكن من أمر، فالثّابت لدينا أنّ الرّجل قد استمرّ على تمجيد الخمر. ونحن نبرّر ذلك بالرّائج من أحوال الشّعراء: لقد كانوا يعدّون الخمر من منشّطات القول الشّعريّ ومقتضياته في آن[2]. ولا أدلّ على ذلك من أمر الأعشى حين صدّه تحريم الخمر عن الإسلام[3]، أو من أمر الأعرج الطائيّ حين ربط بين ترك الشّعر والخمر من جهة ودخول الإسلام من جهة ثانية: (الوافر)

تركتُ الشّعرَ واستبدلْتُ منه ... إذا داعي صلاةِ الصُّبْحِ قَامَا
كتابَ الله ليس له شريكٌ ... وودَّعْتُ المُدامة والنَّدَامى
وحرّمتُ الخُمُورَ وقد أراني ... بها سَدِكًا وإنْ كانت حَرَامَا[4]

أو من قول قيس بن الخطيم في إحدى نقائضه مع حسّان: (الطويل)

ولو كنتُمُ منّا قريبًا لَخِفتُمُ ... سِبابي إذا أنشأتُ في شُرْبِ الخمرِ[5]

ولئن كان جلّ الباحثين ميّالين إلى تبرئة شعر حسّان الإسلاميّ من ذكر الخمر، فإنّ إحسان النصّ قد تفطّن إلى احتواء شعره الإسلاميّ على هذا الـ«غرض» فقال: «ومن موضوعات الوصف التي تناولها شعر حسّان وصف الخمرة ومجالسها. وهذا الوصف بشعره الجاهليّ ألصق، إلا أنّ شعره الإسلاميّ لم يبرأ منه»[6].

---

(1) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، مقدّمة البرقوقي، ص «ق». وقد انقسم القدماء والمحدثون بين قائل بجُبن حسّان وبين رافض لذلك. ونعتقد أنّ الأمر لا يتعلّق بالجبن أو الشجاعة وإنّما يتعلّق بتصوّر حسّان لدوره: يجالد باللّسان ويجالد غيره بالسّنان.

(2) راجع جواد علي: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج9، ص ص 117-118.

(3) ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج1، ص250.

(4) المرزباني: معجم الشّعراء، ص115، انظر كذلك شعر ضرار بن الأزور ضمن ابن سيّد الناس: منح المدح، ص132.

(5) قيس بن الخطيم: الدّيوان، ص230، وانظر كذلك ص182، وراجع خبر أبي النّجم يستعدّ بشرب الخمر للإنشاد في المربد بين يدي رؤبة، ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج10، ص ص184-185، وخبر جرير يستعين بباطية من نبيذ ليردّ على راعي الإبل النميري، ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج8، ص ص 33-34.

(6) إحسان النصّ: حسّان بن ثابت، حياته وشعره، ص213. ونلاحظ أن ابن عبد ربّه قد أدرج بيت حسّان:

-المشاركة في حديث الإفك: يرد اسم حسّان بن ثابت ضمن قائمة المشاركين في ترويج حديث الإفك[1]، بل لعلّه أشدّهم تحمّسا لترويجه بما أنّ مجالس القدح في سيرة عائشة كانت تلتئم في بيته حتّى إنّ النّبيّ قال: «من لي بأصحاب البساط بفارع؟»[2].

وقد أورد القدماء مقطوعة لحسّان في الاعتذار عن ذلك مطلعها: (الطّويل)

حَصَانٌ رَزَانٌ ما تُزَنّ بريبةٍ وتصبح غَرْثَى من لُحوم الغوافلِ

وقوام هذه المقطوعة تسعة أبيات في شرح البرقوقي[3]، وخمسة أبيات في تحقيق وليد عرفات[4]، وأربعة أبيات في الأغاني[5]، وسبعة أبيات في السّيرة النبويّة لابن هشام[6]. وفضلا عن الاختلاف في عدد الأبيات بين المصادر فإنّ المقارنة بينها قد أوقفتنا على اختلافات في المتن كبيرة، بل بلغ الأمر حدّ أن يغيب بيت ويحلّ محلّه آخر. وقد دفعنا ذلك إلى الشكّ في هذا الاعتذار المزعوم. فإذا أضفنا إلى ذلك ورود الأبيات الثلاثة الأولى من هذه المقطوعة في رثاء ابنته[7]، واعتراض عائشة على هذه الأبيات مثلما يصوّره الخبر التالي: «وحدّثني أبو عبيدة أنّ امرأة مدحت بنت حسّان بن ثابت عند عائشة فقالت: حصان رزان ماتزنّ بريبة وتصبح غرثى من لحوم الغوافل، فقالت عائشة: لكن أبوها»[8]، يستقيم عندنا القول إنّ خبر اعتذار

ونشربها فتركنا ملوكا وأسْدًا ما يُنَهْنِهُنَا اللقاء

ضمن «احتجاج المُحلّين للنّبيذ كلّه»، انظر ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج8، ص75.

(1) ابن سعد: الطّبقات، ج5، ص154، كذلك ابن عبد البرّ: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص207-208. وقد توسّع وليد عرفات في هذه الحادثة في مقاله:

A controversial incident in the life of Hassen b. Thabit, in BSOAS, vol 17, N 2, 1955, pp 197-205.

(2) الأصفهاني: الأغاني، ج4 ص ص161-162

(3) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص324

(4) حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، ص292

(5) الأصفهاني: الأغاني، ج4 ص ص167-168

(6) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3 ص175

(7) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، مقدّمة المحقّق، ص «ذ-م»، كذلك حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، ج1، ص234، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج4، ص159، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص176

(8) ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص176، كذلك: الأصفهاني: الأغاني، ج4، ص159.

حسّان ومدحه عائشة إنّما هو من وضع الرّواة المتأخّرين ولعلّه يتنزّل في سياق الجدل السنّي-الشّيعي.

ويزداد الأمر عندنا رسوخا حين يذهب المفسّرون في تفسير الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاؤُوا بِالإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنكُم لا تَحْسَبُوهُ شَرًا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ وَالَّذِى تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النور 24/ 11) إلى أنّ الذي تولّى كِبْره هو حسّان بن ثابت أو عبد الله بن أبي بن سلول[1]. والطّريف أن تذكّر عائشة حسّان بهذه الآية حين ذهب بصره[2].

إنّ ما يلفت النّظر في حديث الإفك ليس تورّط حسّان في رمي عائشة بصفوان بن المعطّل وإنّما رفضه الاعتذار، وهو اعتذار رأى حسّان أنه يحطّ من شخصه فآثر الكبر كما يشير إلى ذلك القرآن. ولقد دفعه ذلك إلى العراك وإلى الهجاء. وما يلفت النّظر كذلك أنّ النّبيّ لم يقم عليه حدّا.

-**هجاء المسلمين/ المهاجرين**: تذهب الأخبار إلى أنّ حديث الإفك وما انجرّ عنه من نتائج قد جعل حسّان ينشد قصيدته التي مطلعها (البسيط):

أمسى الخلابيسُ قد عزُّوا وقد كثُرُوا وابنُ الفريعة أمْسَى بيْضةَ البلَدِ[3]

لقد هجا حسّان أفرادا من المسلمين مثلما ذكرنا سابقا، وهو أمر يمكن تفهّمه بالإحن الشخصيّة، لكنّ هجاء المهاجرين عامّة ووصفهم بالخلابيس: الأخلاط من كل أرض وقوم، وتنزيل ذلك ضمنيّا في سياق ثنائية أبناء الدار/ البلد: الأوس والخزرج من جهة، والغرباء: المهاجرون من جهة ثانية، ينبئ عن خطّة في القول تهدف إلى زعزعة الاستقرار في أدنى الأحوال، وإلى ذمّ الهجرة التي جعلها النّبيّ ركنا من أركان الإسلام حينها. ولعلّ النّبيّ كان واعيا بخطورة قول حسّان فقطع لسانه

(1) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج18، ص106-109 كذلك القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ج12، ص133.

(2) ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص327.

(3) حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، ج1، ص284 وج2، ص212، كذلك حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص104.

بعطايا وفيرة مثلما يذهب إلى ذلك أهل الأخبار: أعطاه في ما أعطاه سيرين واتخذه سلفا[1]. إنّه عطاء على غير العادة لسببين: لأنها الحالة الوحيدة في ما نعلم التي يعطي فيها النّبيّ جارية، ولأنّ سيرين هديّة، والهديّة لا تُهدى.

ويلمس الناظر في شعر حسّان أنّ خطّته هذه الدّاعمة للفُرقة قد خفتَتْ بعد ذلك لكنّها لم تخبُ نهائيا لأنّه صدر عنها في عتاب النّبيّ في غنائم هوازن حين قال: (البسيط)

وأت الرسولَ فقُلْ يا خيرَ مؤتَمَنٍ للمؤمنين إذا ما عُدّل البشَرُ
علامَ تُدعى سُلَيْمٌ وهي نازِحَةٌ أمام قومٍ همُ آوَوا وهمْ نصَرُوا[2]

ولأنّه عاد بعد وفاة النّبيّ يهانيا في مواجهة شعراء مضر[3].

-**الإخلال بالالتزام العقائدي**: تحضر في شعر حسّان أصداء العقيدة الإسلاميّة تتردّد في الأبيات وتشيع بين النّاس: تصديق النّبيّ، والحثّ على الجهاد، وذكر الجنّة ونعيمها والنّار وجحيمها... وهي ملامح قد فصّل فيها القول باحثون كثر[4]. ورغم ذلك فإنّنا نميل إلى القول إنّ «أثر القرآن في شعر حسّان عامة هو دون ما كنّا نتوقّع أن نجده في شعر شاعر نصب نفسه للمحاماة عن الرّسول»[5]. ويقف الباحث في الرّوايات المختلفة لشعر حسّان -وقد أثبتها وليد عرفات في تخريجه للدّيوان- على نزوع القدماء إلى تغيير بعض الكلمات والتّراكيب التي قد تُحرج العقيدة الإسلاميّة وترويج أخرى بدلها مما يؤكّد رقابة العقيدة على الشّعر. ويمكن أن نمثّل لذلك بالاستعاضة عن قوله: «أملح ماء زمزم أم شروب» بقوله: «أمحض ماء زمزم أم مشوب»، وعن قوله: «لولا الفرار» بقوله: «لولا الإلاه»، وعن قوله في الجاهليّة: «لا

(1) راجع ما ذكرناه سابقا حول عطاء النّبيّ الشّعراءَ.
(2) حسّان بن ثابت: الدّيوان،شرح البرقوقي، ص199.
(3) ابن عبد البرّ:الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص207.
(4) انظر مثلا: أحمد أويس: الإيمان بالله وصفاته في شعر حسّان بن ثابت، مجلة القسم العربيّ، جامعة بنجاب، لاهور-باكستان، ع22، س2015، ص ص 115-130، كذلك أحمد الذنيبات وخالد البداينة: التحوّلات الفكريّة في شعر حسّان بن ثابت، مجلة جامعة دمشق، مج29 ع1و2 س2013، ص ص 289-317.
(5) إحسان النصّ: حسّان بن ثابت، حياته وشعره، ص220.

نكفر الله» بقوله: «لا نخذل الجار»[1]... ونعتقد أنّ الرّقابة على شعر حسان كانت أشدّ منها على شعر غيره بما أنّه شاعر صحابيّ قد شارك في مأثرة التّأسيس، وبما أنّ شعره قد استقام عنصرا أساسيّا في مدوّنات السّيرة النّبويّة من جهة ثانية. ولعلّ هذا ما جعل ابن هشام يصرّح بترك أبيات كثيرة من شعر حسّان.

لكنّ هذه الرقابة لم تأت على كلّ شعر حسّان بما أنّ قارئ الدّيوان يقف على هذا البيت من قصيدته في غزوة الأحزاب الذي بدا لنا باعثا على الحيرة: (الكامل)

بِهُبُـوبِ مُعْصِفَـةٍ تُفَـرِّقُ جمْعَهـمْ وجُنُـودِ رَبِّـكَ سَـيِّدِ الأَرْبَـابِ[2]

يبدو هذا البيت والبيت الذي يليه[3] صياغة شعريّة لما جاء في القرآن: ﴿يا أيها الّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عليْكُمْ إِذْ جاءَتْكُمْ جُنُودٌ فأَرْسَلْنَا عليهِمْ رِيحًا وجنودًا لمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللهُ بِمَا تَعْمَلُون بَصِيرًا﴾ (الأحزاب 33/ 9) و﴿وَكَفَى اللهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ﴾ (الأحزاب 33/ 25). لكنّ هذه الصّياغة الشّعريّة قد احتوت على وسم الله بـ«سيّد الأرباب»، وهو ما يعني صراحة اعترافا ببقيّة الأرباب التي حاربها الإسلام وأقام صرح عقيدته على نفيها نفيا مطلقا وعلى التّوحيد الخالص. لقد تفطّن السّهيلي -شارح سيرة ابن هشام- إلى الإحراج الكامن في هذا البيت، ولكنّه اكتفى في تعليقه على هذا البيت بنقاش مدى صحّة إطلاق اسم «السيّد» على الله، والحال أنّه ليس من أسمائه الحسنى[4].

فهل إنّ البيت لم يكن يثير لدى المسلمين على عهد النّبيّ إحراجا؟ أم إنّ المسلمين قد غفلوا عنه في غمرة الانتشاء بالنّجاة من الحصار الخانق المشرف بهم على الهلاك الذي فرضه عليهم أهل الأحزاب؟ أم إنّ الضرورة الشّعريّة قد فرضت على حسّان هذا التّعبير حين كان يعالج قصيدته[5]؟ أم إنّ وصف الله بـ«أحسن الخالقين»[6] في

(1) حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، انظر على التوالي ج1، ص 173-174 و33 و107-108.
(2) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص12.
(3) نفسه، ص13: وكفى الإلهُ المؤمنين قتالهم وأثابهم في الأجر خيرَ ثوابِ
(4) السّهيلي (عبد الرحمان): الرّوض الأنف، علّق عليه ووضع حواشيه مجدي بن منصور بن سيد الشورى، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ت، ج3، ص ص462-463.
(5) اعتذر حسّان لسعد بن زيد الأنصاري بالقافية حين استعاض عن اسمه باسم المقداد، انظر الدّيوان، شرح البرقوقي، ص108، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص164.
(6) المؤمنون 23/ 14 والصافات 37/ 125. ونلاحظ أنّ هذه الصّيغة مكّيّة ولا وجود لها في القرآن المدنيّ. وقد

القرآن قد مثّل صيغة في القول جرى عليها الرّجل في بيته هذا؟ أم إنّ حسّان لم يكن يهتمّ كثيرا بإكراهات العقيدة في الشّعر؟

ومن الأبيات التي أثارت حيرتنا كذلك -وإن بدرجة أقلّ من البيت السّابق- قوله: (الكامل)

كلّا وربِّ الرّاقِصَات إلى مِنَى والجَائِبِينَ مَخَارِمَ الأَطْوَادِ[1]

وذلك في غزوة ذي قرد سنة 6هـ حين أغار عيينة بن حصن الفزاريّ على سرح المدينة[2]. إنّ هذا القسَم يبدو لنا قسَما في غير سياقه لسببين على الأقلّ: أوّلهما أنّه قسَم جاهليّ، إضافة إلى أنّ وسم الرّبّ في الإسلام بـ«ربّ الراقصات إلى منى» لم يكن رائجا بين المسلمين. وثانيهما أنّ الحجّ الإسلاميّ -الذي أبقى لاحقا على منى ضمن شعائر الحجّ- لم يكن حينها جاريا بل كانت الكعبة ممتنعة عليهم ممّا يجعل هذا القسم يبدو وكأنّه مجرّد استخدام لصيغة في القول جاهزة دأب عليها العرب في الجاهليّة أو كأنّما هو قسَم بالحجّ الجاهليّ.

يتجلّى عدم الانضباط للعقيدة النّاشئة كذلك في مدح جبلة بن الأيهم[3]، وهو الذي ارتدّ عن الإسلام إلى المسيحيّة ورفض كلّ محاولات تألّفه. ولا يتعلّق الأمر في رأينا بمجرّد المدح، إذ لا ضير في الوفاء لصداقة قديمة[4] رغم الحرج المتعلّق بالرّدّة،

جاء في بعض الرّوايات أنّها من كلام عمر بن الخطاب الذي وافقه عليه الله: «عن عمر قال: وافقت ربي في أربع، نزلت «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين» فلمّا نزلت قلت أنا «فتبارك الله أحسن الخالقين»»، السّيوطي: أسباب النزول، ص197.

(1) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص109.

(2) انظر ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج3، ص ص160-165، وممّا يؤكد أنّ تاريخ هذه القصيدة هو سنة 6هـ قوله في البيت الأخير منها:

كانوا بدارٍ ناعمين فبُدِّلوا أيام ذي قرد وجوه عباد

الدّيوان، شرح البرقوقي، ص110

(3) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص ص391-392 وص ص414-415.

(4) انظر الأصفهاني: الأغاني، «أخبار حسّان وجبلة بن الأيهم» ج15، ص ص 153-168. كذلك ابن سعد: الطّبقات، ج1، ص ص 228-229. وفي هذا السّياق يمكن أن ننزّل أيضا رثاءه لمطعم بن عدي سنة 2هـ رغم أنّه مات مشركا، انظر حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي ص ص397-398.

وإنّما يتعلّق بمتن هذا المدح: وقوف على أطلال المجالس الخمريّة في بلاط الغساسنة من جهة، ومدح للمسيحيّة من جهة ثانية. قال حسّان: (الكامل)

إنَّ ابْـنَ جَفْنَـةَ مِـنْ بَقِيَّـةِ مَعْشَـرٍ ... لَـمْ يَغْذُهـم آباؤُهـم باللُّـومِ
لَـمْ يَنْسَـنِي بالشّـامِ إذْ هُـوَ رَبُّهـا ... كَلّا ولا مُتَنَصِّـرًا بالـرُّومِ
وأَتَيْتُـهُ يومًـا فقـرَّبَ مَجْلِسـي ... وسَـقَى فرَوَّانِـي مـن الخرطومِ[1]

وقال أيضا: (الخفيف)

صلواتُ المَسِيحِ في ذلك الدَّيْـ ... ـرِ دُعَـاءُ القِسِّـيس والرُّهبـانِ[2]

ويمكن أن نضيف إلى جميع ما تقدّم ملاحظة بدت لنا لافتة للنّظر تتمثّل في أنّ حسّان بن ثابت لم يرو الحديث النبويّ رغم أنه قد عمّر بعد النّبيّ حوالي خمسين سنة بينما روى كعب بن مالك مثلا ثمانين حديثا.

لئن كنا قد ركّزنا في مبحثنا هذا على مظاهر «التمرّد» في شعر حسّان فإنّ ذلك لا يعني البتّة خلوّ شعره من نصرة الإسلام بل يمكن القول إنّ أيادي حسّان بيضاء على الإسلام وعلى الجماعة بالمدينة عصرَ النّبيّ. لكنّ ذلك مبحث قد تناوله الباحثون وأفرطوا فيه. ونحن نعتقد أنّ الزّاوية الجديدة التي نظرنا منها في شعر حسّان مفيدة من جهة الكشف عن مدى النّجاح في «أسلمة» الشّعر. والحقيقة أنّ سيرة حسّان الشّعريّة والذاتيّة تكشف عن نزعة استقلال لدى هذا الشّاعر. وهي نزعة تجلّت من خلال مظاهر «تمرّده» المختلفة سواء تلك المتعلّقة بالتّغاضي عن جهة العلم بالشّعر الجديدة التي اقترحها عليه النّبيّ، أو تلك المتعلّقة بسلوكه الشخصيّ ومتنه الشّعريّ: ذكر الخمر، وترويج حديث الإفك، وهجاء المهاجرين، ومدح المرتدّين.

---

(1) حسّان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص ص391-392. وقد تحرّج ابن قتيبة من ذلك فروى خبر رسول جبلة بن الأيهم إلى حسّان ولم يذكر الأبيات، راجع ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج1، ص297.

(2) حسّان بن ثابت: الدّيوان، تحقيق وليد عرفات، ج2 ص 518 وراجع الرّوايات المختلفة ص256، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج15، ص151-152، وقد أسقط هذا البيت في شرح البرقوقي، ومكانه في القصيدة ص ص414-415.

خاتمة الباب الثالث

نخلص من خلال تفحّص سيرة النّبيّ وسيرة معاصريه من الشّعراء إلى جملة من النتائج أهمّها:

- إنّ سيرة النّبيّ ومعاصريه من الشّعراء قد تعرّضت هي الأخرى إلى رقابة عين المدوّن عصرَ التّدوين. وهو مدوّن يقدّم التزامه العقائديّ على اهتماماته الأدبيّة. وتعرّضت كذلك إلى رقابة عين النّبيّ وهو يؤسّس الإسلام. ومن ثمّ فإنّ الأدب لم يكن بمعزل عن الدّين. وهذا الأمر نراه حاضرا جليّا في إعدام الشّعر المعارض. وهو إعدام يحرم المؤرّخ قصائد يمكن التّعويل عليها لأنّها معاصرة للنبيّ، ونرى الرقابة الإسلاميّة حاضرة أيضا في رواية بعض الأبيات على وجه دون آخر. ومع ذلك فإنّ الشّعر يظلّ أقلّ عرضة للانتحال والتّحريف مقارنة بالأخبار التي يسهل وضعها ويصعب نقد المنحول منها.

- إنّ النّبيّ قد تعامل تعاملا استثنائيا مع الشّعراء: الأتباع والمعارضين منهم. وقد تمثّل ذلك التعامل الاستثنائيّ في إغداق العطايا على الأتباع مقابل شعرهم المدحيّ فيه أو شعرهم الهجائيّ في أعدائه، وفي تتبّع المعارضين بالاستئصال العنيف: الاغتيال. وقد ارتبطت علاقة النّبيّ بالشّعراء بهدفين رئيسيّين أوّلهما نفي تهمة الشّعر عنه باتّخاذ ألسنة شعريّة تنافح عنه وتهيّء النفوس لتنفيذ نواياه،

وثانيهما تأسيس السّلطة المحمّدية بجعل البلاط النبويّ مزدحما بالشّعراء على بابه يبذلون الأدب مقابل الذّهب. وقد أثّر سلوك النّبيّ إزاء الشّعراء في الشّعر العربيّ اللّاحق من خلال تعميق النّزعة المدحيّة في الشّعر، ومن خلال فتح باب الهجاء على الإقذاع.

- إنّ المفارقة القائمة بين الدّعوة إلى مكارم الأخلاق التي أقام عليها الإسلام الوليد صرحه، وبين هتك أعراض الأعداء بألسنة شعراء النّبيّ قد كشف عن مفارقة عميقة بين النّزوع إلى توظيف لسان الشّاعر وتقييد مجال قوله وتحديد كيفيّات القول، وبين نزوع الشّاعر إلى توسيع تلك الحدود وهتك تلك القيود. وقد أفضى بنا تأمّل مدى انضباط حسّان بن ثابت في شعره إلى مقتضيات الدّين الجديد إلى الوقوف على نزوعه نحو التمرّد على تلك الضّوابط. ونحن نعتقد أنّ وعي الشّعراء -الفحول منهم- بقدرتهم على إمارة الكلام هو السّبب الرّئيسيّ في ميلهم إلى مزاحمة السّلطة النبويّة، والسّلط التي أعقبتها واستمدّت منها شرعيّتها. ولعلّ هذا التوتّر هو الذي سيحكم تجارب أهم الشّعراء في الثّقافة العربيّة منذ نشوء الإسلام.

نتائج البحث

نخلص من خلال بحثنا إلى إثبات النتائج التالية:

1 - لقد تمّ تسييج النّظر في إشكاليّة النبوّة والشّعر بسياج العقيدة الإسلامية، وتجلّى لنا ذلك التسييج في الفصل بين الظواهر المتماثلة بنحت مصطلحات مختلفة سواء كان ذلك في باب العقيدة المحضة كالفصل بين الملائكة والجنّ، أو كان ذلك في باب الأدب المحض كالفصل بين القافية والفاصلة. وتدعّم ذلك التسييج بمراعاة مقتضيات العقيدة عصرَ التدوين فأُهملت نصوص الشّعر المعارضة وحُرّفت أخرى وتُنُخّلت الأخبار وأقيمت بين القرآن والشّعر حدود ما فتئت تترسّخ بترسّخ العقيدة الإسلامية وهيمنتها.

2 - لقد اقتضى منا الوعي بأثر مسلّمات السنّة الثقافيّة الإسلاميّة في تلوين النّظر في إشكالية النبوّة والشّعر العودةَ إلى هذه الإشكالية وهي غضّة أي في محضنها الجاهلي- الإسلامي، وذلك من أجل إعادة بنائها لفهمها في سياقها. وقد استبانت لنا جدّية حمل الجاهليين القرآنَ على المعهود من الشّعر عندهم. وقد حاولنا الرّبط بين مختلف وجوه التشابه بين الظاهرتين: (الصلة بالمفارق، الأعراض، الأداء، ادّعاء الإعجاز، اعتماد الصّيغ الجاهزة، الإيقاع) من جهة، وبين خصائص الثقافة الشفاهية من جهة ثانية وانتهينا إلى أنّ وجوه التشابه إنما هي في الحقيقة ترجمة لخصائص المشافهة.

3 – إن إصرار الجاهليين على ردّ النبوّة إلى محضن الشعر قد وازاه إصرار النبيّ على تخليص النبوّة من شبهة الشعر، واقتضى ذلك منه الانتقال بإشكالية النبوّة والشعر من باب المماحكة اللفظية والجدل العقيم إلى باب الفعل المترجم عن الاختلاف الجذري بين الظاهرتين. ولإنجاز ذلك كان لا بد من الانتقال من القرآن الشفاهي إلى القرآن المدوّن، وكان لا بد من الانتقال من الدعوة السلميّة إلى الدعوة الحربيّة، وكان لا بدّ من الانتقال من آفاق العشيرة إلى آفاق الأمّة العربيّة قاطبة. وقد تمّ ذلك للنبي على التدريج. وشكّل حدث الهجرة حدثا فاصلا بين مرحلتين في سيرته وفي سيرة نصّه وأشكال تقبّله.

4 – إنّ استواء النبيّ على عرش السلطة في الجزيرة العربيّة قد حوّل الشاعر من منافس مفترَض للنبيّ على النبوّة إلى منشد في بلاطه، وقوّى من ميول الشعراء إلى التكسّب، وهي ميول كانت قد ظهرت قبيل عصر النبيّ واقتصرت على مدح الأعاجم. وقد أدّى استخدام النبيّ شعر الهجاء المقذع في معاركه ضدّ أعدائه إلى تعميق نزعة الهجاء في الشّعر العربيّ اللاحق. وهكذا فإنّ غرضيْ المدح والهجاء -هجاء الأشخاص خاصّة- يعدّان من الأغراض التي رعاها الإسلام الوليد وعمّق حضورها. أما الشّعراء الموالون فإننا قد لاحظنا لديهم ميلا إلى استئناف السنن الشعرية القديمة المتعلّقة بإنتاج النص والإدلال به في حضرة الإسلام دون حرج. وأمّا الشّعراء المعارضون، فقد قضت العقيدة حين انتصرت بإعدام نصوصهم وحرمت المؤرّخ من فهم الحوار الدّائر زمن النبيّ بمعزل عن الأخبار التي يمكن صناعتها بيسر على عكس الشعر.

5 – إنّ من أهمّ أسباب القضاء على منافسة الشّاعر للنبيّ تدوين القرآن بما يعنيه من خلق جسم متماسك من الورثة بدءا بالخليفة وصولا إلى المفسّر. ولعلّه من المفيد البحث في النزاع بين السّلطة الدّينية الوريثة والشعراء خلال القرن الأوّل على الأقل للوقوف على الأسباب التي قادت إلى عزل الشّعر عن الدّين، وإلى إسقاط الحرج عن الشّاعر ليستأنف القول دون قيد.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدّس.
- ابن الأثير (عز الدين): أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2012.
- ابن الأثير (أبو الفتح ضياء الدين): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر 1939.
- أرسطوطاليس: فنّ الشعر، وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقّق نصوصه عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت، 1952.
- ابن إسحاق (محمّد): المبتدأ والمبعث والمغازي، تحقيق وتعليق محمد حميد الله، الوقف للخدمات الخيرية، قونيه-تركيا 1981.
- الأصفهاني (أبو الفرج): الأغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، 2002.
- الأصفهاني (أبو نعيم): منتخب من كتاب الشعراء، تحق ابراهيم صالح، دار البشائر، بيروت، ط1، 1994.
- الأعشى الكبير (ميمون بن قيس): الدّيوان، شرح وتعليق محمّد حسين، مكتبة الآداب، مصر 1950.

- ابن الأسلت (أبو قيس): الدّيوان، دراسة وجمع وتحقيق حسن محمّد باجودة، مكتبة دار التراث، القاهرة 1391 هـ.
- الألوسي (محمّد شكري): بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، المكتبة الأهلية، القاهرة 1928.
- امرؤ القيس: الدّيوان، ضبطه وصحّحه مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط5، 2004.
- أميّة بن أبي الصلت: الدّيوان،جمعه وحقّقه وشرحه سجيع جميل الجبيلي، دار صادر، بيروت ط1، 1988.
- أوس بن حجر: الدّيوان، تحقيق وشرح محمّد يوسف نجم، الجامعة الأمريكية، بيروت، ط3، 1980.
- الباقلاني (أبو بكر): إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، مصر، د.ت.
- البغدادي (عبد القادر بن عمر): خزانة الأدب، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه محمّد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
- البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر): أنساب الأشراف، حقّقه وقدّم له سهيل زكار ورياض زركلي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996.
- التوحيدي (أبو حيان): الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.
- الثعالبي (أبو منصور، تـ430هـ): فقه اللغة وأسرار العربية، تحقيق ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 2000.
- الجاحظ (أبو عثمان):
-الحيوان، دار إحياء التراث العربي، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، ط3، 1969.
- البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- الجرجاني (عبد القاهر): دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، د. ن ود.ت.
- ابن حبيب الأندلسي (عبد الملك): وصف الفردوس، دار الكتب العلميّة، ط1، 2002.
- ابن حبيب (محمد):
-المحبّر، تحقيق ايلزه ليختن شتيتر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.
-المنمّق في أخبار قريش، صحّحه وعلّق عليه خورشيد فاروق، عالم الكتب، بيروت 1985.

- حسّان بن ثابت:
– الدّيوان، شرح البرقوقي، المطبعة الرحمانية، مصر 1929.
–الدّيوان، تحقيق وليد عرفات،، دار صادر، بيروت، ط1، 2006.
–الدّيوان،، تحقيق عبد أ علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- الحصري (أبو إسحاق إبراهيم بن علي): زهر الآداب، دار الجيل، بيروت، ط4، د.ت.
- الخطيب البغدادي (أحمد بن علي): تقييد العلم، صدّره وحقّقه وعلّق عليه يوسف العشّ، دار إحياء السنّة النبويّة، دمشق، سوريا، ط2، 1974.
- الخطيب التبريزي (يحي بن علي الشيباني): شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.
- أبو داود السجستاني: (سليمان، تـ275هـ): سنن، دار الجيل، بيروت، 1988.
- ابن أبي داود السجستاني (أبو بكر، تـ316هـ): كتاب المصاحف، صحّحه ووقف على طبعه آرثر جفري، المطبعة الرحمانية بمصر، ط1، 1936.
- ابن رشيق (أبو علي الحسن): العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، حقّقه وعلّق عليه ووضع فهارسه النّبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2000.
- الرماني (أبو الحسن علي بن عيسى): النّكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، حقّقها وعلّق عليها محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط3، د.ت.
- زهير بن أبي سلمى: الدّيوان، شرحه وقدّم له علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988.
- الزوزني: (أبو عبد الله): شرح المعلّقات السبع، الدار العالمية، بيروت، 1992.
- ابن سلام الجمحي (محمّد): طبقات فحول الشعراء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.
- السمهودي: (نور الدين): وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006.
- ابن سعد(محمّد): الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2001.

- السهيلي (عبد الرحمان): الرّوض الأنف، علّق عليه ووضع حواشيه مجدي بن منصور بن سيد الشورى، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- السكري (أبو سعيد): شرح أشعار الهذليّين، حققه عبد الستار أحمد فراج وراجعه محمود محمّد شاكر، مكتبة دار العروبة، القاهرة، د.ت.
- ابن سيد الناس: منح المدح، تحقيق وتقديم عفت وصال حمزة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1987.
- السيوطي (جلال الدين):
  - الإتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 2000.
  - أسباب النزول، دار المعارف، سوسة. دت.
- سراقة البارقي: الدّيوان، حقّقه وشرحه حسين نصّار، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1947
- ابن سيرين (محمد): تفسير الأحلام، أعدّه باسل البريدي، مكتبة الصفاء-أبو ظبي ومكتبة اليمامة-بيروت، ط1، 2000.
- سيبويه (أبو بشر): الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988.
- السكاكي (أبو يعقوب يوسف): مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987.
- شيشرون: علم الغيب في العالم القديم، ترجمه وشرحه وعلّق عليه توفيق الطويل، مكتبة الآداب، مصر، د.ت.
- الطبري (محمد بن جرير):
  - تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2005.
  - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001.
- طرفة بن العبد: الدّيوان، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقّال، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، بيروت ودائرة الثقافة والفنون، البحرين، ط2، 2000.
- طفيل الغنوي: الدّيوان، شرح الأصمعي، تحقيق حسّان فلاح أوغلي، دار صادر، بيروت، ط1، 1997.

- عامر بن الطفيل: الدّيوان، شرح الأنباري، تحقيق ودراسة أنور أبو سويلم، دار الجيل، بيروت، ط1، 1996
- ابن عبد البرّ (أبو عمر يوسف): الاستيعاب في معرفة الأصحاب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006.
- ابن عبد ربه (أحمد بن محمّد): العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.
- عبد الله بن رواحة: الدّيوان، دراسة وتحقيق وليد قصاب، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1981.
- عبيد بن الأبرص: الدّيوان، شرح أشرف أحمد عدرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1994.
- عدي بن زيد العبادي: الدّيوان، حقّقه وجمعه محمد جبار المعيبد، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد 1965.
- عروة بن الورد: الدّيوان، تحقيق أسماء أبوبكر محمّد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر): الإصابة في تمييز الصحابة، دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995.
- عنترة: الدّيوان، شرح الخطيب التبريزي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1992.
- الفرّاء (يحي بن زياد): معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1983.
- أبو الفضل (إبراهيم) ومحمّد أحمد جاد المولى وعلى محمّد البجاوي: قصص العرب، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، د.ت.
- ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم):
  - الشعر والشعراء، تحقيق وشرح أحمد محمّد شاكر، دار الحديث، القاهرة، 1958.
  - كتاب المعارف، حقّقه وقدّم له ثروت عكاشة، دار المعارف، مصر، د.ت.
- قدامة بن جعفر: جواهر الألفاظ، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985.
- القرشي (أبو زيد): جمهرة أشعار العرب. دار المسيرة. بيروت. د.ت.

- القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري): الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
- القزويني (الخطيب): الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- قيس بن الخطيم: الدّيوان، تحقيق ناصر الدين الأسد، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ابن كثير (إسماعيل): تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة. بيروت ط 3، 1989.
- كعب بن زهير: الدّيوان، صنعة أبي سعيد السكري، شرح ودراسة مفيد قميحة، دار الشواف للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1989.
- كعب بن مالك: الدّيوان، دراسة وتحقيق سامي مكي العاني، منشورات مكتبة النهضة بغداد، ط1، 1966.
- الكلبي (هشام بن محمد):
  - كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1924.
  - مثالب العرب، تحقيق أمجد حسن سيد أحمد، جامعة بنجاب-لاهور، 1977.
- لبيد بن ربيعة: الدّيوان، شرح الطوسي، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه حنا نصر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1993.
- مالك بن أنس: الموطّأ، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه كامل محمد عويضة، دار التقوى للتراث، ط1، 2001.
- المتنبّي (أبو الطيب): الدّيوان، شرح البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986.
- المفضّل الضبّي: المفضليات، تحقيق وشرح أحمد محمّد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط6، د.ت.
- المعافي (أبو الفرج): الجليس الصالح، تحقيق إحسان عباس، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1993.
- ابن منظور (جمال الدين): لسان العرب، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ت.
- ابن منظور: أخبار أبي نواس، منشور ضمن ملحق الأغاني.
- مسلم (أبو الحسين): المسند الصحيح، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2000.

- ابن منبه (وهب):كتاب التيجان في ملوك حمير، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء، ط2، 1979.
- النابغة الذبياني: الدّيوان، شرح وتقديم عبّاس عبد السّاتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1996.
- ابن النديم (محمّد بن إسحاق): الفهرست، ضبطه وشرحه وعلّق عليه وقدّم له يوسف علي طويل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1996.
- أبو نواس (الحسن بن هانئ): الدّيوان، تحقيق عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت 1953.
- ابن هشام: السيرة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.

المراجع

- آل سعود (تركي بن فهد): اليهود في التاريخ الإسلامي، دار جداول، بيروت، ط1، 2014.
- ابراهيم (نبيلة): خصوصيات الإبداع الشعبي، ضمن مجلة فصول، ع 3 و4، مج10، يناير 1992، ص ص 67-82.
- الأسد (ناصر الدين): القيان والغناء في العصر الجاهلي، دار المعارف، مصر، د.ت
- الأفغاني (سعيد): أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-القاهرة، ط3، 1974.
- أونج (والتر): الشفاهيّة والكتابيّة، تعريب حسن البنا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة عـ 182، الكويت 1994.
- أويس (أحمد): الإيمان بالله وصفاته في شعر حسّان بن ثابت، مجلة القسم العربي، جامعة بنجاب، لاهور-باكستان، ع22، س2015، ص ص 115-130.
- اسليم (فاروق أحمد): الانتماء في الشعر الجاهلي، نشر اتحاد الكتاب العرب، 1998.
- الأحمدي (مقبل التام عامر): شعراء حمير، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق 2010.
- الإدريسي (يوسف): أثر كتاب النفس الأرسطي في قضية الإبداع الشعري عند العرب، مجلة الآداب، م26، ع2، ص ص 19-45، جامعة الملك سعود، الرياض 2014.
- أمين (أحمد): فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، 1969.

- أنيس (ابراهيم): موسيقى الشعر، مكتبة الانجلومصرية، ط2، 1952.
- باي (محمد الأزهر): حسان بن ثابت، مركز النشر الجامعي، تونس2005.
- البجاوي (علي محمد): وأبو الفضل إبراهيم ومحمد جاد المولى: قصص العرب، دار إحياء التراث العربي. د.ت.
- بلاشير (ريجيس): تاريخ الأدب العربي، تعريب ابراهيم كيلاني، دار الفكر، دمشق، ط2، 1984.
- بلهادي (ونّاس): المؤلّفة قلوبهم، دراسة تاريخية تحليلية من خلال كتب التفسير، (بحث لنيل شهادة الماجستير، 2013-2014)، نسخة مرقونة بكلية الآداب بسوسة.
- بوخريص (كمال): «خصائص الإيقاع في القرآن، جزء عمّ، بحث لنيل شهادة الكفاءة في البحث، كلية الآداب بمنوبة، 1987-1988، نسخة مرقونة بكلية الآداب بمنوبة.
- (ترحيني) فايز: الإسلام والشعر، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990.
- الجطلاوي (الهادي): مباشرة النص الشعري عند الإعجازيين، ضمن مجلة موارد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، ع2، 1997، ص ص 9-35.
- جعيط (هشام):
– في السيرة النبوية: 2 – تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007.
– في السيرة النبويّة: 3 – مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2015.
-جمول (ياسين عبد الله): أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم، رسالة ماجستير، جامعة دمشق 2011-2012، (نسخة مرقونة).
- الحديثي (بهجة عبد الغفور): أميّة بن أبي الصّلت: حياته وشعره، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط 1، 2009.
- الحلاق (جمال علي): مسلمة الحنفي: قراءة في تاريخ محرّم، منشورات الجمل- كولونيا (ألمانيا) -بغداد 2009.
- الحمراوي (محمد الصالح): خصائص الإيقاع في القرآن من خلال سورة الشمس، ضمن مجلة آداب وإنسانيات، عدد5/ 6، تونس2018، ص ص 113-131.

- حيدة (عبد الرزاق): شياطين الشعراء، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة 1956.
- خضر (عادل): الأدب عند العرب، مقاربة وسائطية، كلية الآداب منوبة ودار سحر للنشر، ط1، 2004.
- خريّف (محيي الدين): مختارات من شعر أحمد بن موسى، الدار التونسية للنشر، 1989.
- خياري (حياة): النبوّة من القرآن إلى الشعر، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2019.
- الذنيبات (أحمد) والبداينة (خالد): التحولات الفكرية في شعر حسان بن ثابت، مجلة جامعة دمشق، مج29، ع1و2، س2013، ص ص 289-317.
- الرافعي (كوثر): مصادر الإسلام في كتاب تور أندريه، رسالة ماجستير، نسخة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2012-2013.
- رزيقي (بلقيس): الملائكة والجن والشياطين في كتب تفسير القرآن، الدار التونسية للكتاب، ط1، 2017.
- الساسي (محمّد الصغير): الديوان، نسخة مرقونة بدار الثّقافة بالبّواسي-تونس، (شعر شعبي).
- سحاب (فكتور): إيلاف قريش، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط1، 1992.
- آل سعود (تركي بن فهد): اليهود في التاريخ الإسلامي، دار جداول، بيروت، ط1، 2014.
- سكولز (رويرت ج) وبرندا ج ويليس: اللغويون، الكتابية، والمعنى الداخلي للإنسان الغربي عند مارشال ماكلوهان، ضمن د. ر أولسون ونانسي تورانس: الشفاهية والكتابية، ترجمة صبري محمد حسن، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.
- سويسي (صابر): الفناء في التجربة الصوفية، نشر مؤمنون بلا حدود، المغرب-لبنان، ط1، 2018.
- السيد (رضوان): الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2011.
- الشنقيطي (أحمد الأمين): المعلّقات العشر وأخبار شعرائها، دار النصر للطباعة والنشر، د.ت.
- شيخو (لويس): شعراء النصرانية، مطبعة الآباء المرسلين اليسوعيين، بيروت، ط1، 1890.

- صمود (حمادي): في نظرية الأدب عند العرب، دار شوقي للنشر، تونس، ط1، 2002.
- الصويان (سعد العبدالله):
– الشعر النبطي، ذائقة الشعب وسلطة النص، مكتبة الملك فهد، الرياض 1421 هـ.
– الصحراء العربية، ثقافتها وشعرها عبر العصور، قراءة انتروبولوجية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.
- ضيف (شوقي): الشعر والغناء في مكة والمدينة لعصر بني أمية، دار المعارف، مصر، ط4، د.ت
- الطالبي (محمد): أمة الوسط، الإسلام وتحديات المعاصرة، سراس للنشر، تونس1996.
- طه حسين:
– حديث الأربعاء، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2014.
– في الشّعر الجاهلي، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط1، 1926.
- (العاني) سامي مكي: الإسلام والشعر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت، سلسلة عالم المعرفة،ع66، أغسطس1996.
- عبد الباقي (محمد فؤاد): المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، ط2، 1988.
- عبد الرؤوف (محمد عوني): بدايات الشعر العربي، مكتبة الخانجي، مصر، 1976.
- عجينة (محمد): موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار محمد علي–صفاقس ودار الفارابي–بيروت، 2005.
- علي (جواد): المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مطبعة المجمع العلمي العراقي 1955.
- أبو عودة (عودة خليل): التطوّر الدلالي بين لغة الشّعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، مكتبة المنار، الزرقاء–الأردن، ط1، 1985.
- العوادي (صلاح): التّوحيد الدّينيّ عند العرب قبل الإسلام، دراسة تاريخيّة في الدّيانة الحنيفيّة وعبادة الرّحمان، رسالة ماجستير، جامعة بابل 2004 (نسخة مرقونة).
- الغرباوي (رحيم عبد علي فرحان): النّبوءة في الشعر العربي الحديث، دراسة ظاهراتية، ط1، 2012، ص31.

- الغزي (ثامر): كاريزما الشيطان، بحث في تمثل الإنسان لأصل الشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، 2012.
- الغنطوسي (عبد الرحمان ابراهيم) ونجلاء محمد محمود: غزو الأحباش لليمن بين الرواية التاريخية والآثار المكتشفة، دار ومكتبة الكندي للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية، ط1، 2015.
- فهد (توفيق): الكهانة العربية قبل الإسلام، ترجمة حسن عودة ورندة بعث، مراجعة توفيق فهد، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، د.ت.
- القيسي (نوري حمودي): دراسات في الشعر الجاهلي، جامعة بغداد، 1972.
- كرماني (نفيد): بلاغة النور، جماليات النص القرآني، تعريب محمد أحمد منصور ومحمود محمد حجاج وأحمد معوض ومحمد يوسف وكاميران حجاج، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، ط1، 2008.
- الكواز (محمد كريم): كلام الله، الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية، دار الساقي، بيروت-لندن، ط1، 2002.
- كاسيرر (أرنست): اللغة والأسطورة، تعريب سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث - كلمة، ط1، 2009.
- لاغة (محي الدين): الإبعاد والنفي في المشرق الإسلامي خلال الوسيط المتقدّم حتى القرن5هـ قراءة تاريخية، نشر مكتبة علاء الدين، صفاقس-تونس، ط1، 2019.
- متولّي (ناهد محمود): القرآن في الشعر الجاهلي، د.ن.د.ت،
- المرزوقي (أبو يعرب): العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، ضمن دراسات عربية، السنة 35، ع3و4، 1999، ص ص 35-62.
- المسعود (طارق بن ابراهيم بن عبد الرزاق): الأداء القرآني في الحديث النبوي والآثار، دراسة حديثية موضوعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 2014.
- المسعودي (حمادي):

- الوحي من التنزيل إلى التدوين، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان ودار سحر للنشر، تونس، ط1، 2005.

- المصادر المسيحية في القرآن من خلال كتاب «تاريخية الدعوة المحمّديّة في مكة» لهشام جعيط، ضمن مجموعة مؤلّفين: جدل الهوية والتاريخ، قراءات تونسية في مباحث الدكتور هشام جعيط، منشورات سوتيميديا والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تونس، ط1، 2018.

- المعطاني (عبد الله سالم): قضية شياطين الشعراء وأثرها في النقد العربي، مجلة فصول، مج10، ع1 و2، يوليو1991، ص ص 13-23.

- المقدود (مهدي):

- المدخل العروضي في الشّعريّة العربيّة القديمة، شهادة دكتورا، نسخة مرقونة بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2016

- تحمّل النص في الثقافة العربية: في أداء القرآن والشعر، منشور ضمن: الدين والجسد (ندوة)، إشراف حمادي المسعودي، منشورات كلية الآداب بالقيروان، ط1، 2010، ج2، ص11-26.

- المليشي (منيرة بن الشيخ): القرآن والشعر، دراسة في خصائص الأسلوب، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، نسخة مرقونة، 2007.

- مطلوب (أحمد): معجم مصطلحات النقد العربي، ناشرون مكتبة لبنان، ط1، 2001.

- المناعي (مبروك): الشعر والسحر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2004.

- النص (إحسان): حسان بن ثابت، حياته وشعره، دمشق، ط1، 1965.

- نولدكه:

-أمراء غسّان، تعريب بندلي جوزي وقسطنطين زريق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1933

-تاريخ القرآن، تعريب جورج تامر، منشورات الجمل، كولونيا-بغداد 2008

- النوي (محمّد):

- الوحي من خلال مصنفات السيرة النبوية قديما وحديثا، نشر مؤسسة مؤمنون بلاحدود، المغرب-لبنان، ط1، 2018.

- الشاهد القرآني في الشعر العربي القديم، ضمن ندوة الشاهد في الخطاب، زينب للنشر وكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، ط1، 2019، ص ص 424-438.

- القراءات القرآنية وأثرها في مفهوم النص القرآني، ضمن ندوة النص وأفعال القراءة والفهم والتأويل، مخبر تجديد مناهج البحث والبيداغوجيا في الإنسانيات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، دار نهى للطباعة، صفاقس-تونس، ط1، 2014، ص ص 169-191.
- الهمامي (الطاهر): الشعر على الشعر، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 2003.
- الوهايبي (المنصف):
- الله والمتكلمون معه في القرآن، دار آفاق، تونس، ط1، 2013.
- الطائية في الشعر، دار الاتحاد للنشر والتوزيع، تونس، 2016.

المراجع الأعجمية

- Agnes Imhof: the Qur'ān and the prophet's poet:two poems by Ka'b b. Malik, in The qur'an in context, edited by Angelika Neuwirth; LEIDEN - Brill-Boston2010, pp389-406.
- Andrae (Tor): Les origines de l'Islam et le Christianisme,traduit de l'allemand par Jules Roche, Adrien Maisonneuve. Paris 1955

Arafat (Walid):

-an interpretationof the different accounts of the visit of the Tamim delegation of the prophet in A.H.9 ;in B.S.O.A.S. vol 17,n 3, pp416-425.

-a controversial incident and the related poem in the life of Hassen B Thabit,in B.S.O.A.S. vol17, n2, 1955. pp197-198.

-art: Hassen b THabit, dans EI², T3,P279.

Bannister (Andrew): An oral-formulaic study of the Qur'ān, Lexington Books, 2014.

Blachère (Régis):

Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam, Presses universitaires de France. Paris 1952.

-Introduction au Coran, Maisonneuve et Larose, Paris 1959.

Bruno (Paoli) :Meters and Formulas,the case of ancient Arabic poetry, in Belgium Journal of Linguistics, n15, 2001, pp113-136.

Burton (John): The collection of the Qur'ān; Cambridge University Press, 1977, pp239-240.

Chelhod (Joseph): Les structures du sacré chez les arabes, Maisonneuve et larose. Paris 1986.

Debray (Regis):

-Cours de médiologie générale,Gallimard.Paris 1991. P36, aussi Manifestes Médiologiques, Gallimard. Paris. 1994, p28.

- Manifestes mediologiques, Gallimard; Paris 1994.

Devin J. Stewart; Saj' in the Qur'ān: Prosody and Structure; journal of Arabic Literature; Vol. 21, No. 2, Sep., 1990.

Fahd (Toufik) :art: Sadj',dans EI².

Fatemeh Karimi Tarki, The Aesthetics Of Saj' In The Quran And Its Influence On Music By The Survey Of Saj'And The Music In Surah Al-Takwir, Journal of Engineering Research and Applications; Vol. 3, Issue 5, Sep-Oct 2013, pp.830-833.

Ghassen el Masri: The Qur'ān and the caracter of Pre-Islamic Poetry; The Daliyya of al-Aswad b. Ya'fur al-Nahshali, in Nuha Alshaar : The Qur'ān and Adab, the shaping of literary tradition in classical Islam, Oxford University Press 2017.

- Goody (Jack): La raison graphique ; traduit de l'anglais et présenté par Jean Bazin et Alban Bensa; les éditions de Minuit 1986.
- Huart (Clément): Une nouvelle source du Qoran; dans :Journal asiatique; 1904; pp 125-167.
- Kugel (J.L): Poets and Prophets :An over view. pp1-25, in Kugel (J. L) : poetry and prophecy, Cornell University Press.Ithaca and London 1990.
- Lecker (Michael): Muslims,Jews and Pagans, Studies on Early Islamic Medina; E.J.Brill, Leiden-Newyork-Loln 1995.
- Lord (Albert.B): charectrristics of orality, in Oral tradition (1/2) pp 54-72 cf p62.
- Macdonald (D.B): art: Malā'ika dans EI².
- Margoliouth(D.S); The origins of Arabic Poetry, in Journal of the Royal Asiatic Society; n3, July 1925, pp 417-449.
- Monroe (James): Oral composition in pre-Islamic poetry, journal of Arabic littérature; n3, 1972, pp 1-53.

Noldeke (Theodor): remarques critiques sur le style et le syntaxe du coran, traduction G.H.Bousquet, Maisonneuve, Prais, 1953.

Parry (Milman): The making of Homeric Verse ; edited by Adam Parry, Oxford; Clarendon press, 1971.

W.M.Watt : art : Musaylima.dans EI², t VII, p664-665.

Welch (A. T): art : Madjnùn, dans EI².

zwettler (Michael):

-The oral tradition of classical Arabic Poetry ; Rio state university press ;Columbus, 1978.

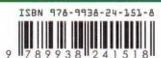
-A mantic manifesto :the Súra of «The Poets» and the Qur'ānic Foundations of Prophetic Authority, in James. L.Kugel: Poetry and Prophecy. Cornell University Press. 1990. P75-119.

هذا كتاب سعينا فيه إلى المقارنة بين النبوّة والشّعر، وذلك من خلال دراسة أساليب إنتاج نصوصهما وتلقّيها ونشرها، ومن خلال دراسة الأدوار والوظائف التي نهض بها النّبيّ والشّاعر، ومن خلال تفحّص علاقة النبيّ بالشّعراء في عصره. وقد التزمنا النّظر إلى النبوّة والشّعر في محضنهما الجاهليّ-الإسلاميّ، أي زمن الدّعوة المحمّدية وقبلها، سعيا إلى محاولة فهم أسباب وسم النّبيّ بالشّاعر، وسعيا كذلك إلى الوقوف على الردّ النّبويّ للتخلّص من زمرة الشّعراء التي حُشر فيها... وقد استفدنا في هذا الكتاب من مكتسبات المناهج الحديثة على تنوّعها، مع التّركيز على مقولات النّظرية الشفاهيّة في تفهّم الثّقافات القديمة. وهذه الاستفادة ليست في تطبيق مقولات هذه المناهج على النصّين القرآنيّ والشّعريّ فحسب، وإنّما في نقد الأخبار التي أحاطت بالنّبيّ وبالشّعراء، وفي ترجيح بعضها وردّ بعضها الآخر معوّلين على المُمكِنيْن: العمرانيّ والعقليّ.

المؤلّف

الكلمات المفاتيح: النبيّ، الشّاعر، المشافهة، الكتابة، التلقّي، السّلطة.




ISBN 978-9938-24-151-8